
Żydzi w polskich opowieściach o ratowaniu Żydów (1968–1989)

Kornelia Sobczak

Abstrakt: Artykuł jest analizą obrazu osób pochodzenia żydowskiego w polskich opowieściach o ratowaniu Żydów zamieszczanych w prasie PRL. Propozycję ramy metodologicznej stanowi zapożyczony z dyskursu filmoznawczego test Bechdel, w oryginalnym kontekście stosowany jako narzędzie pokazujące sposób obecności kobiet w dziełach filmowych. Autorka analizuje badany materiał pod kątem powtarzających się w nim klisz narracyjnych i porządku dyskursywnego wyznaczającego sposób mówienia o historii Polaków i Żydów w czasie okupacji niemieckiej, próbując jednocześnie sprawdzić, czy w ogóle i jak Żydzi są podmiotami tych opowieści. Konkluzja jest raczej negatywna – Żydzi służą w dyskursie za wehikuł opowieści o bohaterstwie Polaków i mają utwierdzać zarówno wspólnotę narodową, jak i opinię międzynarodową w przekonaniu o godnej postawie Polaków w obliczu zagłady Żydów.

Wyrażenia kluczowe: antysemityzm; Holokaust; historia polsko-żydowska; polski dyskurs publiczny; polityka pamięci; polski dyskurs publiczny w czasach PRL; ratowanie Żydów przez Polaków podczas Holokaustu; Sprawiedliwi wśród Narodów Świata

Niezręczna redundancja w tytule jest zamierzona. Przedmiotem artykułu miało być bowiem to, w jaki sposób Żydzi są obecni w polskich opowieściach o ratowaniu... no właśnie, Żydów. „Ratowanie Żydów” to już niemal związek frazeologiczny określający i determinujący relację dwóch nacji, dwóch społeczności. Po pierwsze – poprzez ufundowanie zasadniczej i niepodlegającej dyskusji różnicy: są Polacy i są Żydzi, a więc Żydzi nie są Polakami, a więc o polskości nie decyduje obywatelstwo¹, ale skonstruowana – według jakich kryteriów, to temat na inne rozważania – przynależność etniczna, zwana czasem „narodową” (bo mówi się też o narodzie żydowskim). Po drugie – jedni są ratowani, zatem bierni i, w domyśle, słabi, drudzy ratują, są zatem heroiczni i ofiarni. Po trzecie – „ratowanie” to właściwie jedyny czasownik dozwolony w publicznym dyskursie na nazwanie „stosunków polsko-żydowskich” w okresie okupacji niemieckiej; dozwolonym rzeczownikiem jest jeszcze „obojętność”, ale ta określa stan, nie czynność, jeśli więc

1 Żydzi mogą być co najwyżej obywatelami polskimi pochodzenia żydowskiego, to jednak sugeruje jakiś akt inkluzyjny, który miał miejsce w bliżej nieokreślonym czasie, podczas gdy Polacy po prostu są Polakami, ich obywatelstwo nie ma tu znaczenia. Obywatelstwo nie będzie zresztą w pełni inkluzywną kategorią, jeśli podstawową wartością, wokół której organizuje się grupa większościowa, pozostaje wspólnota narodowa: narodowa historia i kultura. Widać to także współcześnie w tych krajach, w których obywatele-migranci (bądź ich potomkowie) spotykają się z jawną bądź ukrytą dyskryminacją. Sprawę komplikuje, a może upraszcza, fakt, że Żydzi nie byli w II Rzeczypospolitej uznawani za mniejszość etniczną (w odróżnieniu od np. Ukraińców czy Niemców), a co najwyżej religijną, chociaż religijność przynajmniej od połowy XIX wieku nie była jedynym wyznacznikiem żydowskiej tożsamości i samookreślenia. Na temat żydowskich dylematów tożsamościowych i prób autodefinicji zob. Kijek (2017).

Polacy coś Żydom „robili” – to właśnie ratowali². Po czwarte – jeśli Polacy ratowali, to właśnie Żydów; żadna inna forma oporu wobec okupanta nie jest określana tym właśnie czasownikiem; inne, to walka całego narodu, wspólna walka. Ratowanie – to wyjście ze wspólnoty w stronę Innych. A tymi Innymi są Żydzi.

Oczywiście można i należy powiedzieć, że różnicę między Polakami a Żydami w czasie trwającej na okupowanych terytoriach przedwojennej Rzeczypospolitej zagłady Żydów ufundowali Niemcy – definiując podlegającą prześladowaniom i eksterminacji grupę za pomocą szczegółowych ustaw i rozporządzeń oraz skazując Żydów na zagładę w całości, podczas gdy uznani przez nich za nie-Żydów mieszkańcy okupowanych terytoriów podlegali innym formom prześladowań. Polacy jednak bardzo dobrze tę różnicę zrozumieli³ i niejako „przejęli”, zinternalizowali i przenieśli na sposób opowiadania o wojennej przeszłości. Interesowało mnie, jak ta różnica przejawia się w polskich opowieściach o ratowaniu, a przede wszystkim, jaką pozycję zajmują w nich ratowani, jak się o nich opowiada, czy w ogóle się ich dostrzega? Czy da się „wyczytać” konkretnych Żydów, konkretne, jeszcze żywe, pojedyncze osoby z masy „ratowanych Żydów”? Odpowiedź, z którą nie ma sensu zwlekać, brzmi: raczej nie. Ale trzeba było sprawdzić.

Daty

Przedmiotem kwerendy były polskie opowieści o udzielaniu pomocy Żydom zamieszczane na łamach prasy w latach 1968–1989. Data początkowa oznacza kampanię antysemityczną rozpoczętą już w roku 1967, po zwycięstwie Izraela w wojnie sześciodniowej, za której kumulację uważa się wydarzenia marcowe roku 1968. Jej konsekwencją było usunięcie osób pochodzenia żydowskiego ze stanowisk w aparacie partyjnym, wojsku, administracji państwowej i gospodarczej, na uniwersytetach i innych uczelniach, następnie „marcowa emigracja”, czyli *de facto* zmuszenie do wyjazdu, zatem wyrzucenie z Polski, kilkunastu tysięcy Żydów. Rok 1989 to z kolei koniec Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w jej kształcie ustrojowym, politycznym i gospodarczym, zniesienie cenzury instytucjonalnej, a także pojawienie się nowych mediów i nowych obiegów komunikacyjnych, które zaowocowały modyfikacją poruszanych w debacie publicznej tematów i reguł dyskursu. Nie oznacza to jednak, że sposób publicznego mówienia o „stosunkach polsko-żydowskich”, zagładzie Żydów i postawie Polaków wobec eksterminacji ich żydowskich sąsiadów uległ diametralnej zmianie, raczej poszerzył się o nowe głosy i perspektywy: i te, które próbowały krytycznie przepracować problem stosunku Polaków do zagłady Żydów (mówiąc najogólniej – sposób „świadczenia” temu procesowi, zarówno

2 Jak zauważyła Hanna Krall w rozmowie z Elżbietą Janicką i Joanną Tokarską-Bakir: „To jest także podział na tych, którym dane było ratować, i na tych, którzy musieli być ratowani. Przyjemniej jest ratować niż być ratowanym, no nie?” (Janicka i in., 2013).

3 Co nie byłoby takie proste bez przedwojennego treningu antysemitycznego.

w charakterze ratowników Żydów, jak i pomocników Niemców czy ich współsprawców w prześladowaniu i zabijaniu osób pochodzenia żydowskiego), i te, które artykułowały najradykalniejszy antysemityzm bez osłonek, praktykowany przy użyciu tradycyjnych, często jeszcze przedwojennych antysemitycznych klisz, na który do tej pory nie było miejsca w dyskursie publicznym (nie oznacza to, co należy podkreślić, że w okresie PRL-u nie było antysemityzmu w debacie publicznej, tyle tylko, że nie występował w takiej formie). Postawienie granicy prowadzonej kwerendy na roku 1989 ma, oprócz wymiaru pragmatycznego – zawężenia ilości badanego materiału, również zaletę merytoryczną: pozwala lepiej dostrzec, jakie tropy i sposoby mówienia o Żydach i Polakach w kontekście Zagłady oraz jakie schematy opowiadania o polskiej pomocy Żydom zostały ukonstytuowane i były praktykowane już w okresie PRL-u. Umożliwia zatem uchwycić ich długie trwanie i potwierdzić, że warunki i treść debaty publicznej w III RP wcale nie przeszły pod tym względem głębokiej zmiany jakościowej: dodawano raczej nowe elementy do ustalonego schematu lub dobierano wobec niego kontrargumenty, strategie i taktyki retoryczne. Piszę o tym dlatego, że wielu współczesnych badaczy polskiej pamięci o Holokauście i polskiej debaty publicznej o relacjach polsko-żydowskich w kontekście Zagłady za istotną cezurę w kształcie tej debaty uznaje publikację *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa w 2000 roku, wykazując przekonująco, że podstawową reakcją na opowieść o dokonanych przez Polaków mordzie w Jedwabnem w 1941 roku był *backlash* – zabetonowanie się na pozycjach „obrony polskiej niewinności” i polskiego dobrego imienia, wzmożenie w sferze polityki historycznej zorganizowanej wokół mitu polskiego bohaterstwa, martyrologii i niezłomności, „pedagogika dumy” przeciwstawiana rzekomej „pedagogice wstydu”, jaką miały propagować środowiska liberalne i rządząca na początku XXI wieku frakcja o lewicowej proveniencji (na czele z prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim, który w 2001 roku przeprosił za Jedwabne), a w konsekwencji – niemożność krytycznego spojrzenia na własną (polską) historię i przepracowania traumy Holokaustu (niezależnie już od tego, czy byłaby to trauma świadków czy trauma współsprawców). Nie zamierzam polemizować z tymi rozpoznaniem, raczej chciałabym zaznaczyć, że w reakcji na Grossa posługiwano się kliszami i schematami retorycznymi w ramach reguł dyskursu wypracowanego już długo wcześniej, a wykrystalizowanymi właśnie w okresie kampanii antysemitycznej lat 1967–1968⁴.

Historyk Feliks Tych pisał z okazji trzydziestej rocznicy wydarzeń marcowych (a więc dwa lata przed publikacją *Sąsiadów*), że polskie społeczeństwo nigdy nie było „leczone z antysemityzmu”, co umożliwiło marcową kampanię antysemityczną, jej skutkiem zaś było „zalegalizowanie antysemityzmu w powojennej Polsce”, które „trwa w istocie do dziś,

4 Zob. Piotr Forecki, *Od „Shoah” do „Strachu”. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych* (Forecki, 2010). W pierwszym rozdziale monumentalnej publikacji autor analizuje polską pamięć o Zagładzie w okresie PRL-u, zaczynając od poprzedzającej Marzec 1968 sprawy encyklopedystów. Na temat polskiej pamięci o Holokauście w latach 1944–1995 pisał także Michael C. Steinlauf, *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć zagłady* (Steinlauf, 2001). Z koncepcją „pamięci nieprzyswojonej” Steinlaufa polemizowała Elżbieta Janicka w tekście *Pamięć przyswojona. Koncepcja polskiego doświadczenia zagłady Żydów jako traumy zbiorowej w świetle rewizji kategorii świadka* (Janicka, 2014–2015).

choć obecnie rozciąga się ono już nie tylko na sferę rządzących przez dwadzieścia następnych lat zwycięzców Marca” (Tych, 1998, ss. 23–27). Michał Głowiński w swoich wzorcowych analizach „marcowego gadania” wykazał, że stereotyp „miłosierny Polak – niewdzięczny Żyd” wyklarował się i wybrzmiał najwyraźniej w roku 1968 (Głowiński, 1995, s. 5), stanowiąc nieusuwalny kontekst dla wszystkich opowieści o Polakach ratujących Żydów powstałych w latach późniejszych. Syntetycznie reguły narracji o Polakach, Żydach, Niemcach i drugiej wojnie światowej przedstawiał wówczas film dokumentalny *Sprawiedliwi* w reżyserii Janusza Kidawy, według scenariusza Ryszarda Gontarza, jednego z najaktywniejszych publicystów propagandy marcowej (Kidawa, 1968)⁵. Żelazne filary tej narracji, ustalenia podniesione do rangi praw i aksjomatów pozostają w zasadzie aktualne do dzisiaj (z pewnymi istotnymi przesunięciami) i można je ująć w pięciu punktach. Po pierwsze, Polacy w czasie drugiej wojny światowej cierpieli i byli prześladowani. Po drugie, cierpieli najbardziej (Generalna Gubernia zostaje przedstawiona w filmie jako pierwsze getto, a znak z literą P – jako „pierwszy znak hańby”). Po trzecie, Polacy pomagali Żydom ofiarnie, solidarnie i z narażeniem życia, za co – po czwarte – Niemcy ich mordowali⁶. A teraz – po piąte – Żydzi są niewdzięczni i zapominają o swoich wybawcach, szkalując ich w oczach światowej opinii publicznej.

5 Film był pokazywany w telewizji i poprzedzony pogadanką Gontarza. Można go dziś oglądać w serwisie YouTube, na kanale WierniPolsce1. Komentarze w stylu: „Ten film należy dystrybuować po angielsku w USA”, wskazują na jego niesłabnącą „aktualność”. Alicja Podbielska podaje, że w 2016 roku film był pokazywany w Łodzi w ramach retrospektywy filmów o ratownikach, organizowanej między innymi przez Centrum Dialogu im. Marka Edelmana, jako film „oparty na dokumentach i zeznaniach świadków”, który został wyemitowany w telewizji tylko raz i trafił na półkę z powodu kampanii antysemitki. Rodzina Janusza Kidawy nie pozwoliła zaś na pokazanie fragmentów filmu na rocznicowej wystawie o Marcu '68 w Muzeum Polin w 2018 roku (Podbielska, 2019a, s. 376). Film analizował także Tomasz Żukowski (2012).

W późniejszych latach, już po 1989 roku, Gontarz skarżył się na łamach prawicowej prasy, że wraz z innymi przedstawicielami „narodowej opozycji w partii”, takimi jak aktor Ryszard Filipiński, był w PRL-u na cenzurowanym. Pod pseudonimem Jerzy Brochocki napisał książkę *Rewolta Marcowa – narodziny, życie i śmierć PRL* (Brochocki, 2000), popularną w skrajnie narodowych i antysemitkich kręgach, według której wydarzenia marcowe były niczym więcej, jak wojną frakcji w łonie aparatu władzy. W latach osiemdziesiątych był działaczem Zjednoczenia Grunwald o nacychleniu narodowym.

6 Punkt czwarty przyjmuje najczęściej postać uprzedzonego przypominania, że w Polsce (czasem dodaje się „jedynie w Polsce”) za pomaganie Żydom groziła kara śmierci. Często eskaluje ono w niewyobrażalne wręcz zagrożenie („za samo podanie wody”) czy odpowiedzialność zbiorową. Na przykład wiceprezes Instytutu Pamięci Narodowej Mateusz Szpytma mówił w wywiadzie dla Polskiej Agencji Prasowej w marcu 2023 roku: „Za pomoc Żydom całej rodzinie groziła kara śmierci. Karane mogło być – i bywało – już samo uchylanie się od donosicielstwa”. Interesująca jest konstrukcja „mogło być – i bywało”. Zob. PAP i Szpytma (2023).

„Za to groziła śmierć” staje się nieodzowną, rytualną wręcz formułą zarówno wszystkich opowieści dotyczących polskiej pomocy Żydom (o tym niżej), jak i głównym argumentem obrony polskiej niewinności – co wypunktował już w swoim eseju Jan Błoński (1987). *Za to groziła śmierć*, to tytuł trzeciego tomu wspomnień zebranych przez Władysława Smólskiego i wydanych w roku 1981, ale fraza ta jest obecnie chętnie podchwytywana przez różne społeczności lokalne upamiętniające miejscowych „ratowników” (zob. np. „Za to groziła śmierć – Rabczanie z pomocą Żydom”, 2012). Kara śmierci za ukrywanie Żydów została wprowadzona na terenie Generalnego Gubernatorstwa (nie obowiązywała na terenach bezpośrednio wcielonych do Rzeczy) rozporządzeniem Hansa Franka z 15 października 1941 roku. Rozporządzenie było skierowane przede wszystkim do Żydów i im groziła śmiercią za opuszczenie wyznaczonej im dzielnicy. „Tej samej karze podlegają osoby, które takim Żydom świadomie dają kryjówkę”. Wyrok wydawały Sądy Specjalne, a w cięższych wypadkach kara śmierci mogła zostać zamieniona na ciężkie więzienie lub więzienie. Martyna Grądzka-Rejak oraz Aleksandra Namysło, historyczki z Instytutu Pamięci Narodowej, zebrały 333 udokumentowane przypadki represji za pomoc Żydom, dotyczące 654 osób, z których 258 zostało rozstrzelanych przez Niemców, niektórzy zmarli w obozach koncentracyjnych (Grądzka-Rejak & Namysło, 2019).

Historyczka Alina Cała (a wcześniej Jan Błoński) zwraca uwagę, że kara śmierci groziła także za inne formy oporu wobec Niemców, w tym za ukrywanie partyzantów, a jednak Polacy ukrywali ich chętniej (zob. Zychowicz & Cała, 2009). Na polskiej prowincji, na tzw. obrzeżach Zagłady, sposobem na uniknięcie kary było wydawanie

W filmie Kidawy Żydzi nie tworzą społeczności ani wspólnoty, przedstawieni są jako masa „bierna i oziębiała”, trochę bezradna, trochę naiwna, nie zawsze kooperująca przy próbach ich ratowania, za to chętnie kolaborująca z Niemcami, niesolidarna i zdradziecka wobec samej siebie. Film wybija kontrasty panujące w getcie – na ulicach dzieci umierają z głodu, a wystrojone przedstawicielki żydowskiego establishmentu (chodzące w futrach i bez opasek siostry Wendland, jedne z kilku zaledwie przedstawicielek społeczności żydowskiej wymienionych z nazwiska) potykają się o ich ciała, wychodząc z restauracji pełnych drogich alkoholi. Kazimierz Sidor, występujący w filmie jako były żołnierz Batalionów Chłopskich, „przyznaje”, że Żydów ratowały nawet osoby związane przed wojną z ruchem narodowym (Jan Mosdorf), choć przede wszystkim o ideałach lewicowych. W dzisiejszych opowieściach ratującymi są przede wszystkim katolicy, a właściwie katolickie rodziny, jednak podstawowa gramatyka i arytmetyka opowieści pozostaje ta sama, łącznie z upartym posługiwaniem się niedokonaną formą czasownika „ratować” i łącznie z powtarzaniem do dziś wyliczeniem przedstawionym w *Sprawiedliwych*: „szacuje się, że do ukrycia jednego Żyda potrzeba było współpracy dwudziestu Polaków”. Najważniejsze jest to, że Polacy „ratowali” Żydów, a nie to, czy ich uratowali, bowiem Żydzi grają w tej opowieści rolę w istocie drugoplanową, a częściej nawet statystów. Są w tych opowieściach – pozornie paradoksalnie – raczej nieobecni niż obecni choćby jako postaci odmalowane antysemitkami kliszami, jak dzieje się to w dokumencie Kidawy i Gontarza⁷. Perspektywa ta dominuje w zasadzie do czasów obecnych, czego najlepszą egzemplifikacją jest projekt i wystawa „Zawołani po imieniu” realizowane przez Instytut Solidarności i Męstwa im. Witolda Pileckiego, do których wrócę w dalszej części tekstu.

Źródła

Wyjaśnień wymaga dobór materiału źródłowego do badań, czyli prasy: najważniejszych tytułów epoki PRL, jak i mniej popularnych, choć znaczących tytułów prasowych, przede wszystkim prasy katolickiej, której różnorodność w okresie Polski Ludowej wy-

Żydów polskiej policji. Niekiedy lokalna administracja niemiecka wyznaczała też nagrody za wskazanie ukrywających się Żydów lub pomagających im Polaków. Zob. na ten temat Engelking (2011), Grabowski (2011), Engelking i Grabowski (2018).

- 7 O wykorzystywaniu figury Sprawiedliwych w propagandzie marcowej pisała Alicja Podbielska. Autorka wskazuje, że marcowy dyskurs odwoływał się do argumentacji sformułowanej niedługo po wojnie, był tylko jej wulgaryzacją i amplifikacją. Można więc powiedzieć, że polski dyskurs antysemitki (albo, jak kto woli, dyskurs obrony dobrego imienia Polaków) ma charakter kumulatywny, zasadniczo niezmienny w swoim rdzeniu, lecz wzbogacający się kolejnymi figurami retorycznymi w czasie kolejnych „kryzysów” i wymyślający nowe urządzenia polityki historycznej oraz nowych bohaterów (jak np. rodzina Ulmów, a wcześniej Irena Sendlerowa). Podbielska przekonująco dowodzi również, że powtarzane w dyskursie dzisiejszej polityki historycznej twierdzenie, jakoby komuniści przypominali tylko komunistyczne zasługi w ratowaniu Żydów, nie wytrzymuje konfrontacji ze źródłami. Przeciwnie, już wtedy usilnie podkreślano solidarną pomoc całego narodu, niezależnie od przekonań politycznych i pozycji klasowych. Moja kwerenda źródłowa zdecydowanie potwierdza to rozpoznanie. Zob. Podbielska (2019a).

daje się dzisiaj niedoceniana, podobnie jak w ogóle ówczesna różnorodność prasy oficjalnej, zauważalna zwłaszcza pod koniec lat osiemdziesiątych⁸. Taki dobór rodzaju źródeł ma prócz walorów praktycznych uzasadnienie merytoryczne: pozwala skupić się na jednym rodzaju medium i uwzględnić cechy charakterystyczne funkcjonowania tego medium w obiegu społecznym. Prasa drukowana zdaje się podstawowym źródłem wiedzy dla historyków, historyczek kultury, politolożek czy osób zajmujących się badaniem dyskursu, ponieważ jest to „miejsce”, gdzie najłatwiej zobaczyć ten „dyskurs”, na który składają się wypowiedzi przedstawicieli tzw. elit symbolicznych, czyli „ekspertów, publicystów, dziennikarzy, redaktorów, pisarzy, autorów podręczników szkolnych, duchownych, naukowców, intelektualistów oraz występujących w środkach masowego przekazu polityków” (Czyżewski i in., 2014). Ustanawiają oni zakres ważnych dla społeczeństwa tematów, hierarchię ich ważności i kształtują sposób mówienia o nich, sami podlegając regułom dyskursu. Dyskurs rozumiem tu w duchu Michaela Foucaulta jako sposób społecznego i publicznego mówienia, coś co „jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wyeliminować się ciężkiej, niepokojącej materialności” (Foucault, 2002, s. 7). Istotne jest dla mnie to, że podmiotem kontroli dyskursu są dla Foucaulta procedury, a nie poszczególni ludzie. W swoich rozważaniach przyjmuję więc perspektywę, że reguły dyskursu mogą „rządzić” wypowiedziami w sposób, jaki nie zawsze uświadamiają sobie nadawcy wypowiedzi. Praca dyskursu to nie tylko kontrola i selekcja, ale także powielanie i redystrybucja.

Przegląd prasy z okresu Polski Ludowej wydaje się wartościowym źródłem dla historyczki kultury z kilku jeszcze innych powodów. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku prasa była jednym z najpopularniejszych mediów, chociaż wzrastała jednocześnie rola telewizji, której archiwa nie są jednak tak łatwo dostępne, jak stare roczniki prasy drukowanej. Prasa okresu PRL miała wysokie nakłady, była subwencjonowana przez państwo i choć była zależna od prawnej i politycznej cenzury, nie podlegała wymogom „wolnego rynku”, co dawało jej paradoksalną niezależność od wymagań czytelników. Sprawia to, że jest „gęsta”, bogata w treści, ma rozbudowane serwisy zagraniczne, zamieszcza sążniste analizy historyczne, debaty, eseje. Kwestia tego, czy i w jaki sposób były one czytane, to rzecz jasna, zupełnie inne pytanie. Jednocześnie fakt podlegania kontroli władz czyni ją dogodnym polem obserwacji tego, jakie miejsce

8 Tygodnik „Gość Niedzielny” znacząco różnił się od inteligenckiej warszawskiej „Więzi” czy krakowskiego „Znaku”, podobnie bogato ilustrowana „Myśl Społeczna” prezentowała zupełnie inny profil niż walczący o swoją niezależność „Tygodnik Powszechny”. W katolickim tygodniku „Ład” wydawanym przez Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych publikowali w latach osiemdziesiątych autorzy, tacy jak Ryszard Bender (członek kolegium redakcyjnego), Juliusz Braun, Janusz Korwin-Mikke, Marcin Wolski, Jerzy Robert Nowak, Krzysztof Czabański, którzy po 1989 roku albo związali się ze skrajnie prawicową prasą o nierzadko antysemickim nastawieniu, albo robili mniej lub bardziej udane kariery polityczne w prawicowych ugrupowaniach, albo po prostu zostawali architektami nowej polityki historycznej. Adam Hlebowicz jest od 2017 roku dyrektorem Biura Edukacji Narodowej Instytutu Pamięci Narodowej, Jan M. Ruman (zastępca redaktora naczelnego „Ładu”) redaktorem naczelnym „Biuletynu Instytutu Pamięci Narodowej”, Krzysztof Czabański przewodniczącym Rady Mediów Narodowych.

w oficjalnym dyskursie zajmują interesujące nas tematy, choć, co do zasady, nie należy przeceniać jednolitości tego dyskursu zwłaszcza dla późnego PRL-u. Ponadto specyfika prasy papierowej, nagromadzenie w bliskim sąsiedztwie artykułów, nagłówków i zdjęć, czyni ją swoistą „witryną” z informacjami i komentarzami, pozwala osadzić analizowane artykuły w ich kontekście, przyjrzeć się temu, jak hierarchizowane są poszczególne wydarzenia i tematy, jaki jest „porządek dnia”. Wreszcie prasa jest medium do pewnego stopnia „interaktywnym”, nawet w warunkach reglamentowanej wolności słowa: artykuły wywołują polemiki, polemiki przeradzają się w debaty, czytelnicy przysyłają listy i sprostowania, co odróżnia gazety od książek przeznaczonych do indywidualnej lektury, a po wydrukowaniu mniej podatnych na żywe reakcje czytelników (co nie znaczy, że takich reakcji niewywołujące, najczęściej na łamach, no właśnie, prasy).

Piśmiennictwo dotyczące szeroko rozumianej „tematyki żydowskiej” w prasie polskiej omawianego okresu podzielić można na kilka obszarów tematycznych: kwestia polskiego antysemityzmu (lub „trudnych relacji polsko-żydowskich”), eksterminacja Żydów w czasie wojny (w szczególności getto warszawskie przed powstaniem i w czasie jego trwania), w tym historia polskiej pomocy Żydom, historia społeczności żydowskiej na ziemiach polskich przed Zagładą, kultura i religia żydowska jako przedmiot pamięci i nostalgii, druki i przedruki źródeł (pamiętników i relacji z getta, ale i żydowskich pisarzy czy filozofów), polityka państwa Izrael, relacje chrześcijaństwa i judaizmu (szczególnie w prasie katolickiej o nachyleniu otwartym: „Tygodnik Powszechny”, „Znak”, „Więź”, gdzie bardzo dużo miejsca poświęca się nauczaniu Jana Pawła II i jego wypowiedziom na temat judaizmu i żydowskiej historii; wiele artykułów o „tematyce żydowskiej” okazuje się więc relacjami z pielgrzymek papieskich). Pod koniec lat osiemdziesiątych pojawiają się reportaże poświęcone Żydom odwiedzającym Polskę po latach. To ciekawe teksty, opisujące konkretne osoby i ich losy wojenne w perspektywie losów powojennych (najczęściej życia na emigracji w Izraelu, ale nie tylko), nie analizuję ich jednak w niniejszym artykule, ponieważ nie można ich zaliczyć do historii o „ratowaniu Żydów przez Polaków”. Osobną kategorię w polskiej publicystyce poruszającej tematy żydowskie stanowią teksty poświęcone Januszowi Korczakowi: zarówno jego myśli i działalności pedagogicznej, jak i losom wojennym oraz „bohaterskiej” śmierci w Treblince wraz z podopiecznymi.

Teksty można też pogrupować wokół momentów, kiedy się pojawiają – przede wszystkim wokół rocznic powstania w getcie warszawskim (szczególnie w roku 1983 i 1988), w roku 1978 – roku korczakowskim oraz w „momentach zapalnych”, kiedy z jakichś powodów powraca temat relacji polsko-żydowskich: na przykład na przełomie roku 1982/1983 przy okazji kanonizacji Maksymiliana Kolbego, w 1985 roku w związku z filmem *Shoah* Claude’a Lanzmanna, w roku 1987 jako debata po publikacji eseju Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto* w „Tygodniku Powszechnym”. Sporządzona według tak szeroko zakrojonych kryteriów bibliografia miesięcznika „Więź” za lata 1973–1990 wynosi 145 tytułów, ponad sto – bibliografia „Polityki”, po kilkadziesiąt –

„Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, choć te ostatnie koncentrują się w dużej mierze na zagadnieniach religijnych. W koncesjonowanej prasie katolickiej („Słowo Powszechne”, „Ład”) oraz tej o nachyleniu bardziej konserwatywnym i związanej z ośrodkami kościelnymi (a nie jak w przypadku „Tygodnika Powszechnego” i „Więzi” z laikatem), jak „Niedziela”, „Gość Niedzielny” (obydwa czasopisma o proveniencji jeszcze przedwojennej), „Myśl społeczna” (tygodnik wydawany w latach 1965–1989 przez Zarząd Główny Zrzeszenia Katolików „Caritas”), tematyka żydowska pojawia się niemal zawsze w kontekście pomocy udzielanej Żydom przez Polaków. Stąd pewna nadreprezentacja tej prasy w moim artykule. Do analizy zdecydowałam się włączyć również polskojęzyczne strony żydowskiego tygodnika „Fotks-Sztyme” z lat osiemdziesiątych ze względu na zawarte tam ogłoszenia o poszukiwaniu przez Polaków osób żydowskiego pochodzenia.

Asekuracja i interwencja, czyli znaczenie kontekstu

Już wstępna kwerenda udowodniła, że mimo sporej ilości artykułów prasowych poświęconych „tematyce żydowskiej”, czyli zagadnieniom związanym z zagładą Żydów na ziemiach polskich, pamięcią o nich czy ich przedwojenną historią, niezwykle trudno jest jednak spotkać na szpaltach tych tekstów konkretne osoby, konkretnych Żydów. Sprawia to, że korpus analizowanych artykułów dramatycznie maleje, a zarazem komplikuje temat badawczy, bowiem ta uparta nieobecność Żydów w opowieściach o ich ratowaniu domaga się scharakteryzowania i opisania. Analizując opowieści, w których występują konkretni Żydzi, będę przytaczać teksty w jakiś sposób wyróżniające się, wyjątki od reguły. Od statycznego (a zarazem, jak się okazało, trudno uchwytnego) „wizerunku” czy „obrazu” ciekawsze okazują się dynamiczne sposoby „opowiadania” i właśnie owa trudna do uchwycenia, migotliwa, efemeryczna obecność w opowieściach o niesieniu im pomocy przez Polaków.

Tak zakrojone pole sugerowałoby skupienie się na perspektywie mikrohistorii i bliskiej lekturze konkretnych tekstów. Wiele z analizowanych przeze mnie artykułów ma szczególny, hybrydowy charakter: łączą one syntetyczny opis sytuacji ogólnej, w jakiej znaleźli się Żydzi i Polacy pod okupacją niemiecką (najczęściej ze szczególnym uwzględnieniem niebezpieczeństw grożących Polakom niosącym pomoc Żydom), z wyszczególnieniem przypadków indywidualnej bądź grupowej pomocy (na przykład siostr zakonnych konkretnego zgromadzenia albo mieszkańców określonej wsi). W ten sposób na tle szerokiej panoramy uzyskuje się efekt „zagęszczenia”, nagromadzenia i mnogości przypadków ratowania Żydów przez Polaków. Osobną grupę stanowią opowieści poszczególnych ratowników (Stanisław Wiśniewski, Jan Dobraczyński, Jadwiga Piotrowska) lub opowieści o nich (np. o siostrze Matyldzie Getter), które koncentrują się na pewnym wycinku działalności pomocowej. Łączy je to, że niemal zawsze pojawiają się jako interwencje.

Moim zadaniem nie jest wcale badanie polskiego dyskursu o ratowaniu Żydów ani napisanie studium nad pamięcią o Holokauście. Tematy te zostały już podjęte przez wybitnych badaczy i badaczki, a zwłaszcza ostatnie lata przyniosły plon znakomitych publikacji na ten temat⁹. Nie sposób jednak analizować opowieści o polskiej pomocy Żydom bez kontekstu tego dyskursu, chcę więc wyodrębnić jego najważniejszy element. Dominujący sposób opowieści o relacjach polsko-żydowskich w czasie wojny nazywany jest „paradygmatem polskiej niewinności” (zob. Forecki, 2010, ss. 334–355). Paradygmat ten w ostatnich latach stał się obowiązującą linią polityki historycznej praktykowanej przez państwowe instytucje kultury i ośrodki badawcze, ale jego podstawowe składniki obecne były w dyskursie niemal od końca wojny. Heroiczno-historyczną obronę polskiej niewinności nazwałabym dyskursem „asekuracyjno-interwencyjnym” (określenie „defensywno-zaczepny” też byłoby adekwatne), przez co rozumiem, że każda polska wypowiedź na temat polsko-żydowskich relacji w czasie Zagłady sytuowana jest zawsze w kontekście wypowiedzianych bądź zakładanych oskarżeń pod adresem Polaków: już to o obojętność, już to o niedostateczną pomoc żydowskim współobywatelom i sąsiadom, już to o skryte bądź jawne cieszenie się z losu, jaki naziści zgotowali Żydom, już to o współudział w mordowaniu i sprawienie, że zagłada Żydów na ziemiach polskich okazała się tak skutecznym przedsięwzięciem.

Oznacza to również, że opowieści o polskiej pomocy Żydom pojawiają się w momencie wzmożonego zagrożenia (czy raczej: poczucia zagrożenia), przy okazji czyjejś niepochlebnej dla Polaków wypowiedzi, czy to ze strony polityków, czy literatów, filmowców lub badaczy. Oskarżenia zaś mogą przyjść i przychodziły (przynajmniej z perspektywy „obrońców dobrego imienia Polski”) zewsząd: ze strony niewdzięcznych Ocalałych, z Izraela (który rzekomo podsycia nienawiść do Polaków), ze strony Żydów amerykańskich (którzy sami pozostawali obojętni wobec Zagłady), „zachodniej opinii publicznej”, z ośrodków uniwersyteckich i badawczych zacządzonych „pedagogiką wstydu” i „krzewiących religię Holokaustu” (to Paweł Lisicki w roku 2018; Lisicki, 2018) czy ze strony „politykierów z tytułami naukowymi i pseudointelektualistów” (to z *Marcowego gadania* Michała Głowińskiego; Głowiński, 1991).

Ta asekuracyjność nakazała wypracować zestaw żelaznych argumentów przez lata przywoływanych nie tylko w publicznych dyskusjach, lecz również w pracach historyków, podręcznikach szkolnych, materiałach edukacyjnych, podczas uroczystości państwowych, obchodów kolejnych rocznic itp. Syntetycznie przedstawił je Jan Błoński w słynnym esej *Biedni Polacy patrzą na getto* z 1987 roku, rekonstruując typową rozmowę o pol-

9 Zob. P. Forecki, *Od „Shoah” do „Strachu”. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych* (Forecki, 2010), Grzegorz Niziołek, *Polski Teatr Zagłady* (Niziołek, 2013), *Ślady Holokaustu w imaginariu kultury polskiej*, red. J. Kowalska-Leder i in. (Kowalska-Leder i in., 2017), Magdalena Nowicka-Franczak, *Postfoucaultowska analiza dyskursu. Przypadek sporu o Jedwabne* (Nowicka-Franczak, 2017, ss. 311–344), Tomasz Żukowski, *Wielki retusz. Jak zapomnieliśmy, że Polacy zabijali Żydów* (Żukowski, 2018). Na temat dyskursu po *Sąsiadach* Jana T. Grossa zob. Dobrosielski (2017a), Forecki (2018), na temat dyskursu elit liberalnych i nie zawsze uświadomionych klisz antysemickich w upamiętnianiu ofiar Holokaustu: Janicka i Żukowski (2016), na temat Sprawiedliwych: Kowalska-Leder (2019).

skim antysemityzmie z kimś „z zagranicy”. Błoński pisał, że w „syntetycznym Polaku” rozpoznać można lęk,

aby nie zostać policzonym między pomocników śmierci. Tak on okropny, że czynimy wszystko, aby go oddalić, aby nie dopuścić nawet do jego wyjawienia. Czytamy czy słuchamy rozważań o żydowsko-polskiej przeszłości i kiedy tylko dojdzie do nas zdarzenie, fakt, który nie najlepiej o nas świadczy, gorączkowo staramy się go pomniejszyć, wytłumaczyć, zbagatelizować (Błoński, 1987).

Błoński daje tej paranoicznej obawie wymiar moralny, niemal metafizyczny (przez zestawienie jej z wierszem Czesława Miłosza o chrześcijaninie patrzącym na płonące i burzone getto), ale lęk ten może mieć inne podłoża i wektory, przede wszystkim polityczny, czy to w wydaniu liberalnym (obawa przed tym, „co sobie pomyślą na Zachodzie”, a więc przed wykluczeniem z „cywilizowanej” wspólnoty), czy też narodowym (obawa przed zakłóceniem wizerunku Polaków-bohaterów i niewinnych ofiar będącego filarem zbiorowego autostereotypu i konstruowanej wokół niego wspólnoty)¹⁰. Ale nie tyle źródła tej obawy mnie teraz interesują, co raczej jej powszechność, nieodzowność we wszystkich niemal opowieściach o ratowaniu Żydów, w których konieczność odparcia rzeczywistych bądź wyobrażonych zarzutów staje się rytualną preambułą albo apela tywną konkluzją, a kontekst nieustannego zagrożenia oskarżeniem o „bycie policzonym między pomocników śmierci” – zasadniczym warunkiem ich zaistnienia. Intencja aseku racyjno-defensywna jest wyrażana wprost, choć oczywiście rozmaicie konkretyzowani i różnie nazywani są ci, którzy „sugerują”, „oskarżają”, „szkalują” albo „podnoszą głosy”.

W kwietniu 1968 roku Irena Szubówna zaczyna artykuł *Pomoc duchowieństwa dla ludności żydowskiej w latach 1939–1945* w bogato ilustrowanym i szatą graficzną przy wodzącym na myśl raczej pismo lajfstajlowe tygodniku katolickim „Myśl Społeczna” od słów:

Na łamach czasopism syjonistycznych od dłuższego czasu ukazują się artykuły szkalujące Po laków i zaciemniające prawdę o heroicznej postawie społeczeństwa polskiego, które w okre sie hitlerowskiej okupacji, z narażeniem życia niosło pomoc ludności żydowskiej (Szubówna, 1968, s. 4).

Mamy rok 1968, kwiecień, więc wróg jest określony (choć nie do końca wiadomo, jakie to są „czasopisma syjonistyczne”, kto i gdzie je wydaje. Niemcy Zachodnie? Izrael?), a jego intencje polityczne jasne:

Kampania antypolska w syjonistycznych pismach wzmogła się po potępieniu aktu bezprawia agresji Izraela na kraje arabskie. Bolesnym jest fakt, że wśród oszczerców znaleźli się nawet ci, którzy uratowali swe życie od zagłady hitlerowskiej tylko dzięki postawie polskiego społeczeństwa (Szubówna, 1968, ss. 4–5).

10 Na temat współczesnego dyskursu na temat Sprawiedliwych zob. Haska (2014) oraz rozdział *Rzeczpospolita Sprawiedliwych* w cytowanej wyżej publikacji P. Foreckiego *Po Jedwabnem* (Forecki, 2018). Bardzo wnikliwą analizę roli „sprawiedliwych rodzin” w najnowszej polityce historycznej przeprowadza A. Podbielska w artyku le *Święta rodzina z Markowej: kult Ulmów i polityka historyczna* (Podbielska, 2019b, ss. 575–606), Justyna Kował ska-Leder analizuje zaś założenia i realizację programu Instytutu Pileckiego „Zawołani po imieniu” (Kowska-Leder, 2022, ss. 721–759).

Nie ma sensu mnożyć zbyt wielu przykładów propagandy marcowej, są one liczne i udokumentowane, ciekawsze byłoby może wskazanie bardziej subtelnej strategii funkcjonowania asekuracyjno-interwencyjnej strategii, nawet w czasopiśmie, które uważane są za tytuły, które nie przyłączyły się do antysemickiej nagonki.

W liberalnej „Polityce”, w numerze z 20 kwietnia 1968 roku młoda, ale uznana już reportażystka Hanna Krall publikuje tekst pt. *Gra o moje życie* (Krall, 1968). Artykuł jest „dobry” w sensie dziennikarskiej fachowości, wybrzmiewa w nim wyraźnie autorski styl Krall, co sprawia, że staje się wyrafinowanym narzędziem propagandowym, właśnie dzięki znamionom swojej autentyczności i szczerości. „Znamionom”, bowiem Krall zostaje tutaj ustawiona w roli „sublokatorki idealnej”, która ma „poświadczać wyidealizowany autowizerunek lokatora” (zob. Janicka & Tokarska-Bakir, 2013), wdzięcznej Żydówki, sumiennie wyliczającej Polaków zaangażowanych w grę o jej życie, o jej przeżycie. Jerzy Urban nazwał to cynicznie, już w 1990 roku, a więc z bezpiecznej odległości czasowej, „rodzajem żydowskiej dostawy obowiązkowej”, mającej odróżnić „dobrych, lojalnych Żydów” od „syjonistów”. Sam Urban też jednak nie uchylił się wówczas od takiej „obowiązkowej dostawy” (o czym za chwilę), choć swoją żydowską tożsamość i sublokatorską pozycję rozgrywał w zupełnie inny sposób, demonstracyjnie nonszalancko¹¹.

Istnieje jednak możliwość odczytania tekstu na przekór politycznym okolicznościom, które wymusiły jego powstanie, wyczytania z niedomówień, z przejęcia figur dyskursu przez sublokatorkę, kontekstu, o którym mówić nie wolno. Krall stosuje ratowniczą księgowość, liczy Polaków tak, jak oni liczą – ratowanych – Żydów. „W grze o moje życie – stawką było życie 45 osób” – konkluduje. Jednocześnie, wymieniając kolejne nazwiska i kolejne miejsca pobytu – jest ich łącznie dziesięć, właściwie nie wymienia powodów przenosin, powtarza tylko „potem... potem...”

Potem było małe ubogie mieszkanie pani Podhorskiej... – Potem była kryjówka na krótko u pana Nowaka... – Potem było wytworne mieszkanie z frontowym i służbówką... – Potem byli Czapscy... (Krall, 1968, s. 1).

Co kryje się w tych elipsach? Dlaczego Krall musiała się tyle razy przenosić, skoro całe polskie społeczeństwo, bez względu na przekonania, solidarnie pomagało Żydom?

11 W dalszej części poświęconego Krall haśłu w *Alfabecie...* Urban przytacza swoją historię „przechowywania”. Twierdzi, że wojnę przeżył z rodzicami na aryjskich papierach we wsi Budzanów. Dopiero po wojnie, kiedy wyszło na jaw, że Urbanowie są Żydami, „do moich rodziców i do mnie przychodzili różni ludzie z Budzanowa, prosząc o rozmałą pomoc za to, że nas przechowywali. Gdy powiadałem, że pamięć ich zawodzi, gdyż nikt nas nie przechowywał i nikomu nic nie jesteśmy dłużni, oburzali się bardzo: oni życie dla nas narażali, a tu taka niewdzięczność! [...] Ktoś z nich powiedział zaś tak, na moje zapewnienia, że nas nie przechowywał: ale myśmy wtedy podejrzewali, że możecie być żydami [tak w oryginale – K.S.], a mimo to nie wydaliśmy was Niemcom” (Urban, 1990, ss. 92–93). W tym samym wydawnictwie, w haśle poświęconym Danielowi Passentowi Urban ironizował, że ten ma dziwną klaustrofobię, której nabawił się w czasie okupacji: „Jako dziecko był dzieckiem żydowskim i w czasie okupacji siedział w szafie, ponieważ naziści pragnęli Passenta zabić. Dziwne, ale zostało to jakiś uraz. W 1968 roku widziałem, jak się boi, choć umiałby rozumieć, że nie ma czego. Córkę zmusza do bezustannej gry w tenisa, jakby uważając przestrzeń zamkniętą za nieszczęście, a otwartą za korzystną. Jest przecież na odwrót” (Urban, 1990, s. 144). Stosunek dziennikarzy „Polityki” do ich żydowskiego pochodzenia i strategii rozgrywania tej tożsamości byłyby tematem na osobną, bardzo ciekawą opowieść.

Odpowiedzi na te pytania były jasne dla każdego, kto znał okupacyjne realia (zwłaszcza z perspektywy osoby ukrywającej się). Jak pisał Tomasz Żukowski:

Informacje o losie i doświadczeniu dyskryminowanego są niejasne, istnieją na prawach aluzji, które trzeba dopiero rozszyfrowywać. Odnajdywanie i rozumienie tych śladów nie jest wcale łatwe, a ich rozpoznawanie nie narzuca się jako jedna z ważnych wykładni tekstu. Dzieje się tak, ponieważ aluzje dotyczące dyskryminacji pojawiają się na tle narracji dominującej o mocnych znaczeniach, które są wyraźne i czytelne oraz układają się w dobrze znaną całość (Żukowski, 2018, s. XXX).

Z perspektywy narracji dominującej, nawet z perspektywy badacza życzliwie nastawionego do grupy dyskryminowanej i gotowego do empatii, tekst Krall jawi się właśnie jako ponure splecenie sublokatorskiego komornego w momencie, kiedy większość potrzebuje przykładowego „dobrego sublokatora”. Ale można też, po latach, przeczytać ten tekst jako taki, który – mówiąc słowami Elżbiety Janickiej i Joanny Tokarskiej-Bakir – „opisuje społeczno-kulturową oczywistość, czyli niewidoczność tego, co na samym wierzchu i widoczne gołym okiem” (Janicka & Tokarska-Bakir, 2013).

Artykuł Krall nie wyczerpuje jednak „marcowego kontyngentu” w „Polityce”, przeciwnie, ma bardzo przemyślaną obudowę. Żadnego z publikowanych wówczas artykułów nie można nazwać wprost antysemitycznym, co więcej, ich autorami są osoby pochodzenia żydowskiego (Daniel Passent, Adam Rutkowski, Jerzy Urban), tworzą one jednak określony kontekst dla wyznania Krall, a zarazem korpus tekstów sytuujących się na liberalnym biegunie dyskursu bez podważania jego reguł. Jerzy Urban wspomina swoją wizytę w Izraelu w 1956 roku jako „jedynę po wojnie spotkanie z ekstremistycznym rasizmem” (Urban, 1968, s. 8). Wybitny historyk, Adam Rutkowski, publikuje obszerną, trzyczęściową analizę historyczną, w której drobiazgowo omawia formy polskiej pomocy ludności żydowskiej, jej warunki i konsekwencje (Rutkowski, 1968a, 1968b, 1968c)¹². To skupienie się na detalu wywołuje wrażenie ogromnej mnogości przypadków pomocy, odsuwając jednocześnie na plan dalszy zbiorową „nie-pomoc”. Daniel Passent wojowniczo polemizuje z Abramem Salomonem, przewodniczącym nowojorskiego Komitetu Obchodów Rocznicy Powstania w Getcie, który stwierdził, że „tragicznie kłamliwym jest stwierdzenie, że Polacy stanęli w obronie Żydów i za niesioną pomoc gotowi byli płacić życiem”, ze „szkalującymi Polskę” zachodnioniemieckim dziennikarzem i amerykańskim kongresmenem (Pass, 1968, s. 2). Stefan Kozicki recenzuje książkę Wacława Poterańskiego¹³, ciesząc się, że dostarcza ona argumentów w „toczącej się obecnie polemice z tezami propagandy wrogich Polsce socjalistycznej ośrodków” (Kozicki, 1968, s. 11). Do tego dochodzą listy do redakcji od oburzonych czytelników. „Jak dzisiaj można nas tak po-

12 Wkrótce potem Rutkowski wyemigrował do Francji.

13 W której, jak policzył Michael Steinlauf, w opisie powstania w getcie poświęca się trzy razy więcej miejsca akcjom pomocowym polskiego podziemia niż żydowskiej walce. Obserwację przytaczam za: Podbielska (2019a, s. 369).

twornie oskarżać? – pyta M. Pietraszewska z Lublina – Gdzie mają sumienie ci ludzie, którzy przetrwali dzięki naszej pomocy?”¹⁴.

Potrzeba interwencji jako impuls i powód do pisania o ratowaniu Żydów przez Polaków to bynajmniej zjawisko charakterystyczne nie tylko dla propagandy marcowej. Nigdy nie można ustawać w wysiłkach o „odfałszowanie historii”. W czterdziestą rocznicę powstania w getcie warszawskim dziennikarz „Słowa Powszechnego” (dziennika, który w 1968 rozpoczął antysemicką kampanię prasową¹⁵), Tadeusz Swirtun¹⁶, rozmawia z doktorem Wacławem Zajączkowskim z USA, gdzie „zwłaszcza w Waszyngtonie” zna i ceni się jego aktywność jako sekretarza generalnego Katolickiej Rady Międzyetnicznej, a który od kilku lat, po okresie pracy zawodowej między innymi na Uniwersytecie Columbia, Harvardzie i Katolickim Uniwersytecie Ameryki, zajmuje się problematyką „wspólnoty losów Polaków i Żydów w czasach hitlerowskiej zagłady” (Swirtun & Zajączkowski, 1983)¹⁷.

Inspiracją do zajęcia się tym tematem było dla Zajączkowskiego „upowszechnianie przez niektóre koła krzywdzącej opinii o stosunku Polaków do Żydów”. Zorganizował więc on w Waszyngtonie dwie wystawy udowadniające, że „Żydzi nie byli osamotnieni. Tysiące Polaków z narażeniem własnego życia pomagało ludności żydowskiej przetrwać okres zagłady”. Doktor Zajączkowski tłumaczy też, skąd się biorą krzywdzące stereotypy

14 I dalej: „[...] Nasi rodzice i my wiedzieliśmy, na co się narażamy, znaliśmy rozporządzenie Franka, które za najmniejszą pomoc okazaną Żydom groziło śmiercią. W tych widmach odzianych w pasiaki widzieliśmy nieszczęśliwych ludzi, którym trzeba było nieść pomoc w miarę naszych możliwości bodaj przez dostarczenie kawałka chleba” („Listy do redakcji: «Gdzie mają sumienie?»”, 1968, s. 1).

15 „Słowo Powszechne” było jedynym w krajach socjalistycznych katolickim dziennikiem o zasięgu ogólnokrajowym. Był to organ Stowarzyszenia PAX (tzw. koncesjonowani katolicy) założonego przez Bolesława Piaseckiego, będącego przed wojną przywódcą i ideologiem Ruchu Narodowo-Radykalnego „Falanga”, ugrupowania *de facto* faszystowskiego, którego filarami ideowymi były antysemityzm, antykomunizm, antydemokratyzm, nacjonalizm, a także swoiście rozumiany antykapitalizm. Obóz Narodowo-Radykalny „Falanga” było ruchem nielegalnym, angażującym się w działalność terrorystyczną, posiadającym swoją paramilitarną przybudówkę zajmującą się głównie napadaniem na sklepy i mieszkania żydowskie. Ruch Piaseckiego był także odpowiedzialny za otworzenie ognia do uczestników pierwszomajowej demonstracji zorganizowanej przez Bund, pogrom w miejscowości Przytyk (obrzucenie domów żydowskich bombami zapalającymi i przecięcie drutów telefonicznych w celu udaremnienia wezwania straży ogniowej), zamach bombowy w siedzibie Związku Nauczycielstwa Polskiego i wiele innych aktów terroru. Zob. na ten temat: Lipski (2015), Rudnicki (2018).

Artykuł *Do studentów Uniwersytetu Warszawskiego* opublikowany 11 marca 1968 roku w „Słowie Powszechnym” uważany jest za początek antysemickiej kampanii prasowej („Do studentów Uniwersytetu Warszawskiego”, 1968).

16 Aktywny do dziś na twitterze, gdzie określa się jako „Emeryt, katolik, oszołom i moher”. <https://twitter.com/swited> (Tadeusz Swirtun, b.d.).

17 Trudno znaleźć bliższe informacje o doktorze Wacławie Zajączkowskim poza tym, że w 1988 roku w wydawnictwie St. Maximilian Kolbe Foundation opublikował on dwutomową opowieść o ratowaniu Żydów przez polskich katolików (i zastanie milczenia, jaka spowija ich heroiczne dzieło za sprawą żydowskiej niewdzięczności) pod wymownym tytułem *Martyrs of Charity*. Recenzje zamieszczone na stronie amazon.com (z roku 2016) udowadniają, że książka wciąż otwiera oczy Amerykanom (zob. <https://www.amazon.com/Martyrs-Charity-Waclaw-Zajaczkowski/dp/0945281005>; „*Martyrs of charity*” by *Waclaw Zajaczkowski*, b.d.), z kolei strona Google Books jako „podobne książki” proponuje czytelnikom *The Forgotten Holocaust: The Poles Under German Occupation* Richarda C. Lukasa oraz *Those who Helped: Polish Rescuers of Jews During The Holocaust* Ryszarda Walczaka, która zawiera nazwiska i informacje biograficzne o czterystu pięćdziesięciu Polakach zabitych za pomoc Żydom. Co ciekawe, książka *Martyrs of Charity* jest źródłem opowieści o altruistycznym czynie Jana Małetki, który miał zostać zastrzelony przez Niemców za podanie wody Żydom uwięzionym w wagonach na stacji w Treblince. Zajączkowski oparł się na rozmowie z Remigiuszem Pawłowiczem z 1983 roku, a więc ponad czterdzieści lat po śmierci Małetki. W 2021 roku Instytut Pileckiego w ramach programu „Zawołani po imieniu” postawił Małetce pomnik na stacji w Treblince, co wywołało falę głosów krytycznych. Zob. Leszczyński (2021).

na temat Polaków. Otóż z Izraela – dzieci ocalałych z Zagłady „nie mogły uwierzyć, że ich rodzice nie bronili się przed mordem”. Trzeba więc było stworzyć przekonującą opowieść o wrogości polskiego otoczenia uniemożliwiającego ucieczkę z getta. To twórcze rozwinięcie mitu biernych Żydów, pokornie idących na śmierć „jak barany na rzeź”, kliszy sięgającej genezą czasów okupacyjnych i przytaczanej przy okazji każdego antysemickiego wzmożenia. Zajączkowski dozbraja ją w kolejną kliszę: „większość z nich [Żydów] nie chciała bić się i była bierna, przykładowo w Wilnie...” – i tu następuje opowieść o tym, jak członkowie Judenratu wydali Icchoka Wittenberga, który chciał walczyć, w ręce gestapo¹⁸. Dalej Zajączkowski opowiada o ratowaniu Żydów w Niepokalanowie przez Ojca Kolbego i o tym, że fakt jego kanonizacji wywołał „duże niezadowolenie wśród Żydów”, bo świat „dowiedział się wtedy na wielką skalę, że w Oświęcimiu byli mordowani Polacy, nie tylko Żydzi”¹⁹. Na obchody nadchodzącej (wywiad przeprowadzono przed 19 kwietnia) czterdziestej rocznicy powstania Zajączkowski zaprojektował specjalną podświetlaną mapę „ukazującą sytuację militarną Getta [wielka litera za oryginałem], gdzie i jakie walki się toczyły, z uwzględnieniem tego, co zrobiło AK, GL, aby wykazać przez to rzeczywisty obraz walki i braterstwa, które miało miejsce” (Swirtun & Zajączkowski, 1983). Trudno powściągnąć gorzkie rozbawienie wizją polonijnego doktora z zapalem perorującego o podświetlanej mapie, ale czy ten infantylny zachwyt własnym pomysłem na popularyzację wiedzy o bohaterstwie Polaków (interakcja!) nie jest bliski współczesnym praktykom uprawiania „bezpieczeństwa narracyjnego”, w których chodzi przecież o to, by prawda o porządnym zachowaniu się narodu polskiego była podana przystępnie i atrakcyjnie? Gra toczy się przecież o niebagatelną stawkę:

Ma to tak ogromne znaczenie, bo przecież mamy świadomość ogromnych krzywd, które wyrządza się nam fałszując historię, krzywd nie tylko moralnych ale i znajdujących swe odniesienie pośrednie w stosunkach gospodarczych, politycznych, w nasilonej, zwłaszcza ostatnio, propagandzie antypolskiej. [...] Żydzi nie mają żadnego powodu, aby Polskę poniewierać (Swirtun & Zajączkowski, 1983).

18 W rzeczywistości Icchak Wittenberg oddał się w ręce Niemców dobrowolnie, po tym jak postavili oni ultimatum wileńskiemu Judenratowi. Figura Judenratów jako organów (obok policji żydowskiej) kolaboracji z Niemcami, mająca unaocznić niesolidarność i tchórzliwość Żydów (szukających nawet najbardziej upokarzających i niemoralnych form ratunku), pojawia się już we wspomnianym wyżej filmie Kidawy i Gontarza, choć warto wspomnieć, że mieszkańcy getta byli upominani za zbytnią uległość wobec niemieckich rozporządzeń już przez prasę konspiracyjną. Motyw żydowskiej kolaboracji został niedawno podjęty i posunięty do granic absurdu przez Ewę Kurek w książce *Poza granicą solidarności. Stosunki polsko-żydowskie 1939–1945* (Kurek, 2014). Jej publikacja jest jednak tylko jednym z przykładów ekspresji mającego się dobrze stereotypu dotyczącego Zagłady.

19 W rzeczywistości przy okazji kanonizacji Maksymiliana Kolbego przypomniano (a dla młodszego pokolenia – ujawniono) antysemickie treści w redagowanym przez niego w okresie międzywojennym „Małym Dzienniku”, co wywołało dyskusję także w Polsce, w prasie oficjalnej. Jerzy Urban nazwał treści zawarte w czasopiśmie redagowanych przez Kolbego „plugastwem”, co zostało przez środowiska katolickie uznane – w 1983 roku! – za „obrazę uczuć religijnych”. Zarejestrowane na tę okoliczność stowarzyszenie Polski Związek Katolicko-Społeczny wystosował list otwarty do ówczesnego premiera Wojciecha Jaruzelskiego, domagając się dymisji Urbana ze stanowiska rzecznika rządu. Wicepremier, a zarazem naczelny „Polityki”, Mieczysław Rakowski uznał pretensje katolików za nieuzasadnione w przeciwieństwie do wypowiedzi Urbana. „Polityka” opublikowała wówczas wybór antysemickich fragmentów z „Małego Dziennika” (por. „Polityka” 1983, nr 17, s. 3).

Maszyny bezpieczeństwa narracyjnego nie wynaleziono w 2018 roku²⁰. Rozmowa z Zajązkowskim kończy cykl okólorocznicowych publikacji zamieszczonych w „Słowie Powszechnym” w kwietniu 1983 roku. W numerze 74 znajdujemy informację o czterdziestej rocznicy powstania w getcie, w numerze 76 obszerny artykuł księdza Franciszka Stopniaka *Duchowieństwo polskie wobec Żydów w okresie II wojny światowej*, który jest swoistym (i właściwie dość kuriozalnym) przepisaniem całej historii polskiej pomocy Żydom na pomoc katolików Żydom, a zarazem przypisaniem duchowieństwu i Kościołowi większości zasług przy jednoczesnym cudownym pomnożeniu zasług Polaków w ogóle, skoro „samo milczenie Polaka na temat ukrywanego Żyda stanowiło wiele”²¹ (Stopniak, 1983). W tym samym numerze znajduje się również informacja o dwóch wystawach poświęconych „kulturze i martyrologii Żydów”: w Muzeum Narodowym i Żydowskim Instytucie Historycznym, zaś w numerze 77 zamieszczono rozmowę z Jadwigą Piotrowską, do której jeszcze powrócę (Rutkowska & Piotrowska, 1983). Choć rozmowa z Zajązkowskim została przeprowadzona przed obchodami rocznicowymi, to charakterystyczna wydaje się decyzja o uczynieniu z niej czegoś w rodzaju podsumowania obchodów.

Czasem interwencji wymaga też nie dość zadowalające piśmiennictwo polskie. W wywiadzie dla ukazującego się od 1981 roku katolickiego tygodnika „Ład” Jan Dobraczyński, pisarz związany ze środowiskiem PAX, a w czasie okupacji działacz społeczny zaangażowany w pomoc dzieciom żydowskim, mówił:

Książka *Ten jest z ojczyzny mojej* jest tendencyjna i dziwnie wygłasza udział katolików w akcji ratowania Żydów. Ogranicza się w tej mierze do kilku przykładów dość szeroko znanych

20 Maszyna bezpieczeństwa narracyjnego, czyli MaBeNa, to pomysł Andrzeja Zybertowicza na monitorowanie i aktywne przekształcanie obrazu Polski w świecie. Jak tłumaczył Paweł Kowal: „MaBeNa ma dawać rezonans naszego myślenia o własnej historii na cały świat. Przykładowo: można się spierać o to, ilu Polaków donosiło na Żydów w czasie drugiej wojny światowej, i debatować, ilu poszło na karuzelę, zamiast zanosić do getta chleb, i dlaczego tak się działo. Tu zdania będą podzielone. MaBeNa ma za zadanie w takim razie pokazać przede wszystkim tych, którzy byli wzorem, i wszystkim powiedzieć jasno, że na gruncie prawnym – kluczowym dla wieloetnicznego państwa, jakim była II Rzeczpospolita – Polska zdała egzamin. Polskie legalne władze nie poszły na współpracę z Hitlerem i pozostały w 100 proc. po stronie prześladowanych Żydów” (Kowal, 2018). Na marginesie warto zauważyć, jak prawicowe środowiska związane z polityką historyczną przyswoiły sobie pojęcie „narracja” (pochodzące z traktowanego z niechęcią dyskursu postmodernistycznego) i zaczęły traktować je jako użyteczne narzędzie walki o pamięć, choć można też zauważyć, że dziś „narracją” jest to, co w odniesieniu do peerelowskiej przeszłości nazywane jest „propagandą”.

21 To rozciąganie zasług duchowieństwa w pomaganiu Żydom odbywa się poprzez wskazanie duchownych, którzy byli związani z grupami, które miały związek z organizacjami ratującymi Żydów (księża Edmund Krauze, Franciszek Pauliński, Jan Zieja jako działacze Frontu Odrodzenia Polski współpracującego z „Żegotą”), argumentację, że właściwie bez Kościoła nie byłoby ratowania (bo odwoływano się do „chrześcijańskich nakazów sumienia” w akcji zdobywania lokali; kazania duchownych „wpływały na stosunek ludności do ściganych Żydów”), a także – oczywiście – poprzez podkreślenie udziału duchowieństwa w ukrywaniu żydowskich dzieci w zgromadzeniach zakonnych i wydawaniu fałszywych metryk urodzenia, co jest formą pomocy bezpośredniej i dobrze udokumentowanej. Należy jednak przy tym pamiętać, że przed wojną w Polsce nie było właściwie cywilnych aktów urodzenia, dokumenty kościelne były więc jedynymi mogącymi potwierdzić nie-żydowskość, a wspólnoty wyznaniowe miały monopol na prowadzenie rejestracji urodzeń (ateizm nie był rozpoznawany prawnie) (Stopniak, 1983). Jako komentarz do argumentu autora, że „samo milczenie Polaka na temat ukrywanego Żyda stanowiło wiele”, można przytoczyć sarkastyczną puentę przywoływanej wyżej opowieści Jerzego Urbana podsumowującego żądania mieszkańców Budzanowa, w którym przebywał w czasie wojny z rodzicami, by udzielić im „rozmaitej pomocy” w zamian za to, że wieś przechowała żydowską rodzinę, a nawet jeśli nie przechowywała, to nie wydała jej Niemcom. „Rozmaite bywają, jak widać, wyobrażenia o zaciąganiu długów wdzięczności – kwituje Urban – i w tym miejscu dziękuję wszystkim, którzy mnie nie przejechali, chociaż mijali tuż obok samochodem” (Urban, 1990, s. 93).

jak działalność ks. Godlewskiego, Mosdorfa²², moja. A tymczasem trzeba powiedzieć, że całe społeczeństwo katolickie [wyróżnienie K.S.] brało w tej akcji żywy udział, niezależnie od swych sympatii czy antypatii do Żydów („Ratował kto mógł: Rozmowa z Janem Dobraczyńskim”, 1983, s. 5).

Na koniec krótkiej rozmowy Dobraczyński zauważa, że Żydzi ściągali do Polski od wieków, bo wiedzieli, że w Polsce nie będą prześladowani i będą mogli korzystać z dużej autonomii. „Tak wygląda prawda o głoszonym na Zachodzie «polskim antysemityzmie»”. Na stwierdzenie prowadzącego rozmowę, że właśnie ten rzekomy antysemityzm Polaków miał uzasadniać hitlerowski wybór Polski na miejsce Zagłady, Dobraczyński odpowiada przytoczeniem koncepcji... Jędrzeja Giertycha, który w książce *In Defence of My Country* „ciekawie i przekonująco” pisze o pomysłach stworzenia na pograniczu Generalnej Guberni „żydowskiego rezerwatu”, który miał być obiektem politycznego przetargu. „Wobec tego, że przetarg się nie udał i Stany Zjednoczone wystąpiły przeciw Niemcom, «rezerwat» zamienił się w miejsce koncentracji Żydów przeznaczonych do likwidacji” („Ratował kto mógł: Rozmowa z Janem Dobraczyńskim”, 1983, s. 5).

Przymus asekuracji i opowiedzenia się wobec „oskarżeń” jest tak silny, że niekiedy prowadzi do wewnętrznych sprzeczności w obrębie jednej wypowiedzi, co wydaje się szczególnie interesujące z punktu widzenia analizy dyskursu. Helena Balicka-Kozłowska²³ podczas uroczystości wręczenia jej (i pośmiertnie jej rodzicom, Jadwidze i Zygmuntowi Balickim) medalu Sprawiedliwej wśród Narodów Świata 17 kwietnia 1985 roku opowiadała o motywach zaangażowania jej rodziny w działalność ratowniczą i o tym, na czym ta działalność polegała. Mówiła o socjalistycznej tradycji, w jakiej została wychowana, tradycji tolerancji, wolności dla wszystkich, sprawiedliwości społecznej i pomocy innym, o tym, że z jej domem rodzinnym wielu Żydów było zaprzyjaźnionych „od zawsze”, choć byli oni zasymilowani i spolonizowani. Przemówienie Heleny Balickiej-Kozłowskiej charakteryzuje się dużym stopniem refleksji i autorefleksji: zdaje ona sprawę z tego, że przed wojną uważała społeczeństwo żydowskie za „biedne, zafarne i ulegające religijnym przesądom” i sądziła, że jedyną drogą emancypacji jest dla niego europeizacja, a więc – polonizacja. Ale w 1942 roku stało się coś, co otworzyło jej oczy – od przyjaciółki Sary Biderman (późniejszej bojowniczką Żydowskiej Organizacji

22 O wykorzystaniu figury Mosdorfa jako wzorcowego „antysemity – ratownika” mającego służyć za *pars pro toto* polskich postaw wobec Żydów w czasie okupacji (czyli udzielania im pomocy bez względu na przekonania ideologiczne i polityczne, a nawet bez względu na przedwojenny antysemityzm) pisze także Alicja Podbielska (2019a).

23 Helena Balicka-Kozłowska (1920–2004) – polska socjolożka, Sprawiedliwa wśród narodów świata, uczestniczka powstania warszawskiego. W czasie wojny w jej domu rodzinnym ukrywało się wielu zaprzyjaźnionych Żydów, między innymi nocowała tam Hanka Szapiro (Sawicka), a po upadku powstania w getcie bojowniczką ŻOB Sara Biderman. Opublikowała książkę wspomnieniową *Mur miał dwie strony* (1958) i *Hanka: Wspomnienia o Hance Szapiro-Sawickiej* (1961). Swoje refleksje na temat polskiej pomocy Żydom zawarła też w artykule *Kto ratował, kogo ratowano*, opublikowanym w „Więzi”, w którym rozważa, dlaczego udało się uratować tak niewielu Żydów (Balicka-Kozłowska, 1988).

Bojowej²⁴) dostała kartkę: „Jakoś jeszcze żyję. Jeżeli chcesz mnie zobaczyć, przyjedź któregoś dnia o ósmej, majątek Czerniaków za Placem Bernardyńskim”.

Myślałam, że Sara z tzw. placówką chodzą tam do roboty, a na noc pędzą ich do getta – relacjonuje w swym przemówieniu Sprawiedliwa – Jednakże z wielkim zdumieniem stwierdziłam, że Żydzi mieszkają tam na miejscu w barakach koło drogi, a furtka jest otwarta. W dwa miesiące po wielkiej likwidacji getta warszawskiego są w miejscu niestrzeżonym i nie uciekają! Sara wytłumaczyła mi: „jedni z nas mają zły wygląd, inni fatalny akcent, nie mamy pieniędzy ani adresów, a do partyzantki jest bardzo daleko i bez pomocy z zewnątrz nie sposób się dostać”.

Dopiero wtedy naprawdę zrozumiałam to, o czym teoretycznie wiedziałam od dawna, że nie tylko mur i zasieki oraz uzbrojeni wartownicy, ale i separacja Żydów od społeczeństwa polskiego oraz obojętność określonych środowisk Polaków są istotną przyczyną sytuacji Żydów („Sprawiedliwy wśród narodów świata”, 1985, s. 11).

Środowiska są tu „określone”, a przyczyna „istotna”, a więc wypowiedź o polskiej obojętności jest dość ostrożna – nie była ona postawą dominującą w społeczeństwie, ale tylko w „pewnych” kręgach, nie była głównym czynnikiem umożliwiającym czy też ułatwiającym sukces niemieckiej eksterminacji, a tylko „istotną przyczyną” sytuacji Żydów, niemniej jednak zostaje tu wypowiedziane coś, co pozwoliłoby uważnym czytelnikom wszystkich tych relacji zadać pytanie: dlaczego Żydzi z baraków na Czerniakowie nie szukali schronienia u tych wszystkich katolików, którzy tak ofiarnie spieszyli im z pomocą, jak mówił Dobraczyński, „niezależnie od swoich sympatii czy antypatii”? Reguły dyskursu są jednak takie, że wszelkie zastrzeżenia co do polskiej ofiarności muszą być podane za pomocą eufemizmów, z pozostawieniem przestrzeni na domysł dla znających kontekst, opatrzone łagodzącymi przymiotnikami („określone środowiska”, „istotna przyczyna”), a przede wszystkim – zaopatrzone w niezbędną klauzulę interwencji i defensywy odpierającą niewypowiedziane nawet ataki i zarzuty. Klauzula to, według słownika PWN, „zastrzeżenie lub warunek w umowie, układzie, traktacie itp.”. Zapewnienie o polskiej ofiarności wobec Żydów i godnej postawie większości społeczeństwa, zepchnięcie zachowań antysemickich i kolaboracyjnych na margines i przypisanie ich jednostkom definiowanym inaczej niż Polacy (a więc właśnie: jednostki, męty społeczne, kryminaliści i ludzie uniwersalnie chciwi i niegodni) to konieczny warunek w niespisanym, ale doskonale znanym wszystkim wypowiadającym się traktacie o sposobach mówienia o Polakach wobec zagłady Żydów. Klauzula to także „końcowy odcinek wersu o stałej budowie określanej przez reguły danego systemu wersyfikacyjnego” lub „w retoryce starożytnej: zakończenie zdania lub jego części określonym układem sylab dłu-

24 Sara Biderman (1920/1923 – 1972) pochodziła z ubogiej, tradycyjnej rodziny żydowskiej, podczas egzaminów na architekturę przed wojną poznała się z Heleną Balicką. Przebywała w getcie, pracowała w majątku rolnym Hałuków (nocując w barakach na Czerniakowie), potem wywieziono ją z powrotem do getta, gdzie brała udział w powstaniu. Ranna dotarła do domu Balickich, po upadku powstania była łączniczką pomiędzy ŻOB a Armią Ludową, ponownie ranna przeszła operację dzięki determinacji Heleny. W czasie powstania warszawskiego walczyła w 3. Batalionie AL, spotkała się z Balicką na Starówce. Po upadku powstania wywieziona na roboty do Niemiec. Po wojnie, po krótkim pobycie w kibucu w Łodzi wyemigrowała do Palestyny, zamieszkała w kibucu Lohamei Hagetaot (Bohaterów Gett).

gich i krótkich”²⁵, co wskazując na retoryczny charakter tego typu sformułowań, może oznaczać zarówno ich uroczystość, jak i rutynizację, a więc wypowiedanie ich bezrefleksyjnie albo wbrew własnym doświadczeniom czy przekonaniom.

Dziękuję Wam za odznaczenie – kończy Balicka – które szczególnie wysoko cenię, a które jak myślę nie należy mi się, bo inni odznaczeni zrobili znacznie więcej, ratując ludzi zupełnie im nie znanych, o złym wyglądzie i akcencie, to znaczy podejmowali o wiele większe ryzyko niż nasza rodzina. [...] Jednocześnie gorąco Was proszę o to, byście nie pozwalali uogólniać złych sądów o Polakach na podstawie podłości popełnionych przez poszczególnych ludzi („Sprawiedliwy wśród narodów świata”, 1985, s. 11).

Potrzeba interwencji jest też motorem nadsyłania do prasy osobistych świadectw ratowników, opisujących konkretne przypadki. W tym miejscu warto postawić pytanie, kto właściwie jest adresatem tych gorących asekuracji i żarliwych zaprzeczeń, tego oburzenia na szkalowanie Polaków i zaliczanie ich do „pomocników śmierci”? Czy sami Polacy, którzy muszą sobie powtarzać wyidealizowaną i krzepiącą wersję historii? Czy międzynarodowa publiczność skłonna wierzyć lepiej słyszalnym głosom żydowskim, a może właśnie sami Żydzi, którzy takie opinie o Polakach rozgłaszają i pozostają nie-skorzy do honorowania polskiej ofiarności? Wszystkie odpowiedzi są zapewne prawidłowe, a druga grupa łączy się – oczywiście w przekonaniu nadawców komunikatów – z trzecią. Dlatego zdecydowałam się włączyć w zakres kwerendy polskojęzyczne strony tygodnika „Fołks-Sztyme”, na których w latach osiemdziesiątych znajdujemy wiele relacji Polaków pomagających Żydom w czasie wojny²⁶.

25 Wszystkie trzy definicje według *Słownika języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/klauzula.html> („Klauzula”, b.d.).

26 „Fołks-Sztyme” jako pismo wydawane najpierw przez Polską Partię Robotniczą, później Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce, pozostające w zależności finansowej od państwowego budżetu, mające ambicje i zadanie być najważniejszym organem prasowym ludności żydowskiej w Polsce, znajdowało się przez cały niemal okres swojego istnienia w bardzo niewygodnej sytuacji. Stworzone i kierowane przez ideowych komunistów było, jak wiele instytucji życia żydowskiego, traktowane instrumentalnie przez władze partyjne. Pomiędzy tu dramatyczne perypetie pisma w czasie wydarzeń marcowych. Również w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych redaktorzy pisma musieli manewrować pomiędzy pisaniem o żydowskich problemach (a więc i o problemie antysemityzmu) a służeniem państwowej propagandzie za „alibi”, zwłaszcza wobec zagranicznych środowisk żydowskich. Sugestywnym wyrazem tego uwikłania są słowa redaktora naczelnego Samuela Tenenblatta wypowiedziane w 1981 roku na spotkaniu z kierownikiem Urzędu ds. Wyznań Jerzym Kuberskim: „w kształtowaniu naszej gazety zawsze towarzyszył nam – i cel ten przyświecać będzie nadal: wierność najlepszym tradycjom polskiego żydostwa, to znaczy związanie swojego losu – na dobre i na złe – z losem narodu polskiego; to znaczy obrona dobrego imienia Żyda polskiego co jest równoznaczne z rozstawianiem i umocnieniem dobrego imienia narodu polskiego, którego zawsze byliśmy i jesteśmy integralną częścią” („Rozmowa z Ministrem”, 1982, s. 12; wyróżnienie K.S.). Postępując się kategoriami Krall wyzyskanymi przez Janicką i Tokarską-Bakir, można by powiedzieć, że „Fołks-Sztyme” było piśmem sublokatorskim. W trakcie „karnawału Solidarności” S. Tenenblatt i redakcja „Fołks-Sztyme” czuli się zagrożeni nacjonalistyczną retoryką Zjednoczenia Patriotycznego „Grunwald” i występowali do kierownictwa Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej o zajęcie się tym zjawiskiem, jednak bezskutecznie. Co więcej, w obawie, że S. Tenenblatt „wyolbrzymi niebezpieczeństwo odradzania się antysemityzmu w PRL” podczas obrad Europejskiej Sekcji Światowego Kongresu Żydów w Brukseli, kierownictwo partyjne negatywnie zaopiniowało jego wyjazd do Belgii. Jednocześnie obok Grunwaldowców odbieranych przez polskich Żydów (słusznie) jako spadkobiercy Stanisława Moczara pojawiają się antysemickie treści w prasie podziemnej. I w tym właśnie okresie, na łamach polskiej części tygodnika „Fołks-Sztyme” zaczynają być publikowane opowieści Polaków o pomocy Żydom w czasie okupacji, prezentowane jako listy nadsyłane do redakcji przez pomagających, którzy pragną albo nawiązać kontakt z ocalałymi, albo zaświadczyć o ofiarności własnej i polskiego społeczeństwa. Opowieści te przerodzą się w nieregularny cykl *Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat*, o którym piszę w dalszej części tekstu. „Fołks-Sztyme” nie doczekał się jeszcze swojej monografii, w tomie zbiorowym *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX–XX w.)* pod redakcją Joanny Nalewajko-Kulikow,

Chciałbym gorąco zaprzeczyć – pisze Władysław Pawełek (Do redakcji? Do czytelników?) na łamach „Fołks-Sztyme” latem 1985 roku – jakoby Polacy popierali lub nawet uczestniczyli – jak niektórzy sugerują – w zniszczeniu Żydów. Naród polski – jak wskazuje historia – był w przeważającej liczbie narodem katolickim, lecz jednocześnie religijnie i rasowo tolerancyjnym, nie antysemitycznym. [...] Nie przesłonią tego przedwojenne, odosobnione ekscesy nielicznych nieodpowiedzialnych osób i organizacji (Pawełek, 1985, s. 11).

Opis pobytu Stefana Knoblauch (to imię nadane żydowskiemu chłopcu przez ukrywającą go polską rodzinę; „jego żydowskiego imienia nie pamiętam” – pisze Pawełek) u rodziny Pawełka łączy prośbę o pośrednictwo w ewentualnym odnalezieniu Stefana i jego rodziny z apelem o głoszenie dobrego imienia Polaków w świecie:

Może dotrze do nich [Knoblauchów] moja opowieść i przypomną sobie te chwile i fakty i dadzą świadectwo prawdzie. Zapraszam ich serdecznie do Łodzi [tu dokładny adres] gdzie mieszkam. A przynajmniej niech dadzą znać o sobie. Z perspektywy lat i w świetle tej strasznej eksterminacji i jakiegoś ułamka szczęścia w tym – warto aby świat był przekonany, że Polacy ratowali jak tylko mogli w ówczesnych warunkach Żydów w imię humanizmu i sprawiedliwości (Pawełek, 1985, s. 11).

Daleko mi do przypisywania autorom takich wypowiedzi świadomych intencji antysemitycznych czy szowinistycznego zaciętrzewienia. Mogli oni, zwłaszcza jako osoby, które nawiązały osobiste relacje z ratowanymi, być autentycznie przejęte i zasmucone tym, że ogółowi Polaków zarzuca się niechęć i wrogość wobec Żydów podczas wojny. Być może sami nie dostrzegali takiego stanu rzeczy, być może go wypierają, być może kształtuje ich etyka i retoryka nakazująca szukać dobra w ogromie cierpienia i szczęśliwego zakończenia w historii bezprecedensowego zła (a sami się do takiego „szczęśliwego” zakończenia w swoim mniemaniu przyczynili). Być może tożsamość narodową mają tak silnie zinternalizowaną, że trudno im pomyśleć o sobie w ramach innej wspólnoty niż polska. Ludzie myślą i działają w ramach określonych formacji kulturowych i horyzontów myślowych kształtowanych przez kulturowe wzorce. Dlatego opowieść o polskim antysemityzmie jest nie tyle opowieścią o poszczególnych ludziach, co o kulturze, o „antysemitycznym kodzie społecznym” rozumianym przez wszystkich uczestników tej kultury (Janion, 2009).

Test Bechdel jako propozycja sposobu czytania

Test Bechdel został opracowany przez amerykańską rysowniczkę Alison Bechdel jako rodzaj żartu (i jak każdy dobry żart był bardzo na serio) w 1985 roku do mierzenia nie

Grzegorza Bąbiaka i Aliny Cieślukowej znajduje się artykuł Grzegorza Berendta „*Fołks-Sztyme*” – *instrument oddziaływania na Żydów w Polsce i za granicą (1946–1991)* (Berendt, 2012, ss. 241–265), który koncentruje się jednak bardziej na zagadnieniach składu redakcji, kwestiach kolportażu nakładu i politycznego uwikłania pisma (za główną jego słabość uznając podległość komunistycznej ideologii) niż na publikowanych w nim treściach.

tylę stopnia, co sposobu reprezentacji kobiet w produkcjach filmowych (choć można go z powodzeniem stosować do innych tekstów kultury). Żeby zdać test, dzieło musi spełniać jednocześnie trzy warunki: po pierwsze, muszą w nim występować co najmniej dwie kobiety, które – po drugie – rozmawiają ze sobą, a – po trzecie – mówią o czymś innym niż o mężczyznach²⁷. Właśnie połączenie tych trzech warunków sprawia, że test Bechdel jest nie tyle narzędziem do ilościowego mierzenia obecności kobiet w filmach (nieuzbrojonym okiem widać przecież, że jest ich dużo), co raczej do jakościowego badania tego, na czym polega ich obecność i jaką rolę pełnią one w fabule/narracji.

To, że tak wiele produkcji wciąż nie zdaje testu Bechdel, pokazuje, że kobiece bohaterki traktowane są najczęściej jako suplement męskich protagonistów: są trofeum, ozdobą, nagrodą, ewentualnie mogą być samotnymi bohaterkami, które nie nawiązują jednak autonomicznych, funkcjonujących poza męskim światem relacji z innymi kobietami. Test Bechdel nie służy temu, by stosować go mechanicznie, „do zaliczenia”, ale raczej by umożliwić refleksję o tym, dlaczego ciągle tak wiele dzieł nie spełnia tych prostych, zdawałoby się, kryteriów i jak to świadczy o wartościach i horyzontach mentalnych naszej kultury.

Test Bechdel nie musi mówić o aktywnym wykluczaniu – w tym przypadku kobiet – z repertuaru filmowych bohaterów przeżywających przygody, posiadających życie wewnętrzne, imiona i życiorysy. Równie dobrze może opowiadać o bezmyślności – i to wydaje mi się o wiele ciekawsze, bowiem uwidacznia reguły dyskursu i granice kulturowej wyobraźni. W męskocentrycznej kulturze Zachodu, w której mężczyzna jest domyślnym podmiotem i adresatem większości wypowiedzi, można po prostu nie wpaść na tak radykalny pomysł, jak dwie kobiety, które mogą mieć niezwiązane z mężczyznami przeżycia i zainteresowania, i jeszcze, o zgrozo, się lubić.

Poprzez to, czego nie ma, test Bechdel zwraca uwagę na mechanizmy konstruowania Inności. Nie oznacza to, że nie ma Innego, czy w tym wypadku, Innej – ona jest, może być przedmiotem fascynacji, pożądania, zdziwienia, abominacji, lęku i tak dalej, ale zawsze będzie definiowana przez swoją inność. Pozostanie fantazmatem, stereotypem i konstrukcją. I nie będzie słuchana, gdy będzie mówiła o sobie i relacjach z pozostałymi innymi. To zazwyczaj nie interesuje przedstawicieli grupy dominującej. Analogia może się wydawać ryzykowna, ale podobnie jest z Żydami w kulturze polskiej. Są oni w niej niewątpliwie obecni, kultura polska była i jest, na różne sposoby, w o b e c Żydów,

27 Sama Alison Bechdel preferuje nazwę test Bechdel-Wallace, ponieważ to jej przyjaciółka, Liz Wallace, miała wpaść na pomysł kryteriów testowych. Bechdel była przekonana, że Wallace inspirowała się esejem Virginii Woolf *Własny pokój*. Powstało kilka modyfikacji testu i propozycji dodatkowych kryteriów, między innymi kryterium imienia – szczególnie ważne z punktu widzenia moich rozważań. Istnieje także – choć w wersji uśpioonej – polska strona agregująca polskie filmy (nie)spełniające testu Bechdel, powstała jako część projektu Queer Feminist Film. Na stronie dodano dwa dodatkowe kryteria, zaproponowane przez Joannę Krakowską, tworzące „test Krakowskiej” (Czy kobieta w filmie pełni rolę inną niż żony, kochanki lub matki? Czy problemy kobiety w filmie wiążą się z czymś innym niż miłość do mężczyzny lub macierzyństwo?). Co interesujące, wśród polskich filmów spełniających test Bechdel, a nawet test Krakowskiej, występuje liczna reprezentacja filmów o tematyce zagładowo-obozowej. Są to, oczywiście: *Ostatni etap* (Jakubowska, 1947), *Trzy kobiety* (Różewicz, 1956), *Pasażerka* (Munk, 1963), *Zaproszenie* (Jakubowska, 1985), *Jeszcze tylko ten las* (Łomnicki, 1991), *W ukryciu* (Kidawa-Błoński, 2013) oraz *Ida* (Pawlikowski, 2013).

ale jest to najczęściej bycie wobec stereotypów i fantazmatów, pozbawione ciekawości żydowskiego świata²⁸. „Żydowska” wersja testu Bechdel musiałaby więc sprawdzać, czy Żydzi pojawiają się w polskich opowieściach o ich ratowaniu inaczej niż jako ratowani właśnie. Jakie kryteria jednak miałyby mieć nasz test? Kryterium występowania w opowieści dwóch Żydówek bądź Żydów jest oczywiście absurdalne, co komplikuje spełnienie pozostałych dwóch warunków. Nie chodzi zresztą tutaj o skonstruowanie precyzyjnego narzędzia, a o propozycję pewnej metodologicznej uważności – w jaki sposób w tym świadectwie opowiada się o Żydach? Nawet badacze zajmujący się polskim dyskursem okołozagładowym i wykazujący jego reakcyjność, nacjonalizm i w różnym stopniu (czasem niewielkim) maskowany antysemityzm, piszą koniec końców o Polakach, a jest to paradoks, z którego i niniejszy artykuł nie wybrnie. Proponuję jednak dwa kryteria dla tego niedoskonałego probierza, dwa pytania dla uważnej badaczki: kryterium imienia i kryterium przeżycia „ratowanej” osoby (osób) lub przynajmniej zainteresowania jej dalszymi losami.

Imię

Należy tu brać pod uwagę okupacyjne realia, w których często lepiej było nie znać imion i nazwisk, a także imiona fałszywe, imiona zmieniane, imiona dziecięce, skazywane na zapomnienie, w miejsce ratujących życie imion chrześcijańskich. Chodzi jednak o sam stosunek do tego, jak drugi człowiek się nazywa. Imię jest znakiem tożsamości i osobności człowieka, chociaż nie wybieramy go – poza wyjątkowymi przypadkami – sami. Stanowi więc także znak przynależności do jakiejś wspólnoty, akt nazwania jest aktem przyjęcia w obręb instytucji kulturowej (państwa, rodziny) oraz wyodrębnienia nowego, biologicznego życia jako życia społecznego i, mówiąc językiem Hanny Arendt, godnego zachowania. Tak rozumiane imię jest w opowieści o Zagładzie przeciwieństwem numeru (do którego naziści redukowali więźniów obozów koncentracyjnych), liczby i masy, przez które również opowiadana jest Zagłada. Imię pełni więc ważną rolę w rytuałach i praktykach pamięci zbiorowej oraz osobistej. Na wewnętrznej ścianie Pomnika Umschlagplatz wyryto kilkaset najpopularniejszych przed wojną imion żydowskich i polskich, od Aby do Żanny. Uczestnicy organizowanego w rocznicę rozpoczęcia wielkiej akcji likwidacyjnej warszawskiego getta Marszu Pamięci otrzymują wstążki z imionami ofiar, które później przywiązują w wybranym miejscu²⁹. Lubelski Ośrodek Brama Grodzka – Teatr NN prowadzi od 2011 roku utopijny w założeniu, wymowny symbolicznie, a zarazem oparty na rzetelnej i żmudnej pracy archiwalnej projekt stwo-

28 Co nie oznacza braku chorobliwej fascynacji fantazmatem.

29 Na przykład w 2021 roku było to ogrodzenie Ogrodu Krasińskich, a w 2022 (sześćdziesiąta rocznica likwidacji warszawskiego getta) specjalnie przygotowana instalacja przed budynkiem Żydowskiego Instytutu Historycznego na Tłomackim.

zenia kompletnego archiwum przedwojennej dzielnicy żydowskiej w Lublinie: nie tylko spis jej mieszkańców, ale także ich adresy i, w miarę możliwości, pozostałe dane osobowe. Pamiętanie o ofiarach poprzez ich imiona ma odwrócić porządek anihilacji, jest gestem przeciw Zagładzie³⁰, jest też spełnieniem obowiązku pamiętania o „naszych” zmarłych.

W wierszu Zbigniewa Herberta *Pan Cogito o potrzebie ścisłości* pan Cogito chce poznać dokładną liczbę „wszystkich tych co zginęli / w walce z władzą nieludzką” właśnie po to, aby ich „zawołać po imieniu”, a potem „opatrzyć na drogę”, czyli opłakać, domknąć rytuał i proces żałoby. Wiersz ten zainspirował twórców uruchomionego w 2019 roku rządowego programu poświęconego upamiętnianiu Polaków zamordowanych za niesienie pomocy Żydom do nazwania go „Zawołani po imieniu”. Według głównej pomysłodawczyni programu, Magdaleny Gawin, chodzi w nim o upamiętnienie Polaków, których losy „przez lata nie miały szansy wybrzmieć w pamięci zbiorowej”³¹. Justyna Kowalska-Leder w swojej błyskotliwej analizie wystawy *Zawołani po imieniu* (stanowiącej wizualną wizytówkę programu) zwraca uwagę na detaliczne, niemal werystyczne opisy sadyzmu Niemców wobec Polaków i lakoniczne potraktowanie Żydów, którzy po prostu szybko „giną”, sprawnie „usuwając się z pola widzenia” i oddając scenę Polakom. Wystawa nie woła też po imieniu zbyt wielu Żydów, tak jakby ich nie trzeba było opłakiwać ani „opatrzyć na drogę”.

Ten kontrast żydowskiej bezimienności z hipertrofią polskich imion, nazwisk i nazw miejscowości jest wymowny, nie jest jednak nowy. Wbrew temu, co utrzymują twórcy wystawy, Polaków, także chłopów i mieszkańców wsi, „wołano po imieniu” już w PRL-u; zupełnie dosłownie woła się ich w filmie Gontarza i Kidawy głosem lektorów znanych z Polskiej Kroniki Filmowej w długiej, niemal siedmiominutowej sekwencji, litanii nazw wsi, nazwisk i imion, z podaniem wieku, w którym zginęli za pomaganie Żydom. Głosem wołania towarzyszą obrazy wsi i małych miasteczek polskich oraz wstrząsające opowieści świadków o szczegółach niemieckiego znęcania się nad ratownikami. Żadne żydowskie imię i nazwisko w tej sekwencji nie pada, jest tylko „ten Żyd”, co na widok niemieckich żandarmów rzucił miskę z wodą i pobiegnął się schować, i „Żydówka”, którą Niemcy maltretowali razem z „dziadkiem” („najpierw Niemcy maltretowali dziadziusia i Żydówkę, a potem wygonili dziadka na podwórko”).

W analizowanych przeze mnie opowieściach o ratowaniu imiona żydowskie bardzo często zastępuje liczba: obrazowe „setki” oraz skrupulatna buchalteria (u)ratowanych: „kilkaset dzieci żydowskich”; „siostra Ludwika uratowała czterdzieścioro dzieci w wieku 10–15 lat,” (Szubówna, 1968); „trzydzieścioro dwoje uchowało się w Turkowicach” (Szubówna, 1968); „13 metryk, 40 Żydówek” (Frącek, 1983, s. 5); „100 dzieci w piwnicach”

30 Chociaż wskazuje się też, że nadmierne i bezrefleksyjne wykorzystywanie imion i historii konkretnych ofiar w praktykach pamięci (np. w muzeach) może prowadzić do ich wtórnej instrumentalizacji i pokusy zbyt łatwego utożsamienia się (zob. Borowicz & Pająchkowska, 2017).

31 Zob. <https://instytutpileckiego.pl/pl/zawolani-po-imieniu> (Zawołani po imieniu, b.d.).

(Frącek, 1983, s. 5); „Siostry Franciszkanek Rodziny Marii ocaliły życie ponad 500 dzieciom i młodzieży oraz około 250 osobom starszym. Poza tym udzieliły krótkotrwałej pomocy ok. 400 osobom” (Stopniak, 1983); „Siostry Zmartwychwstanki ukryły 22 dzieci w swych 6 sierocińcach” (Frącek, 1983); „W domu wychowawczym w Płudach przechowywano w ciągu kilku lat przeszło 200 dzieci” (Szubówna, 1968). „Ludność chłopska w okolicach Narwi [...] udzielała schronienia liczny Żydom, którzy przekradali się tutaj. Często w licznych grupach, razem z małymi dziećmi” (Rutkowski, 1968b, s. 11); „Piotr Głód, chłop spod Przemyśla, karmił wraz z rodziną grupę 26 Żydów ukrywających się w leśnej ziemiance. Wszyscy ocalili” (Rutkowski, 1968c, s. 11); „Wieś Polska Bar (pod Lwowem) karmiła 18 Żydów, którzy ukrywali się w pobliskim lesie. Wszyscy doczekali się szczęśliwie wyzwolenia” (Rutkowski, 1968c, s. 11); „Jadwiga Strzelecka, kierowniczka sierocińca RGO w Warszawie umieściła w swoim zakładzie dziesięcioro dzieci” (Rutkowski, 1968c, s. 11). Kiedy nie da się ustalić liczby Żydów, można, na alibi, wyliczyć liczbę ratowników, domów, instytucji, a nawet pomieszczeń: „Łącznie autor ustalił ok. 560 osób z kleru polskiego uczestniczącego w pomocy Żydom na terenie 381 miejscowości w obrębie 479 różnego rodzaju instytucji, domów czy pomieszczeń” (Stopniak, 1983).

Z bezimiennością i masowością Żydów wyraźnie kontrastuje obfitość imion i nazwisk polskich, wymienianych drobiazgowo w długich litaniach. Reprezentatywny wydaje się tu artykuł Piotra Godlewskiego i Wiesława Krzysztofowicza, *Spółeczeństwo polskie wobec Zagłady Żydów* opublikowany w 5. numerze miesięcznika „Więź” z 1974 roku (Godlewski & Krzysztofowicz, 1974). Artykuł jest próbą krótkiej syntezy historycznej opisującą męczeństwo Żydów w czasach drugiej wojny światowej i etapy tego męczeństwa, którego sprawcami pozostają Niemcy, a Polacy – pełnymi współczucia świadkami i gorliwymi ratownikami. Autorzy rekonstruuje poszczególne etapy zagłady Żydów i opisują nastroje społeczeństwa polskiego, poglądy władz podziemnych i różnych ugrupowań politycznych na sprawę prześladowań ludności żydowskiej (wszystkie miały pozytywny stosunek wobec Żydów i deklarowały im pomoc); różne stanowiska prezentowane w prasie podziemnej, zaznaczając, że antysemickie były właściwie tylko „hłaśliwe głosy pisemek grup faszystowskich pozbawione większych wpływów”; powstanie i działalność Żegoty, która objęła pomocą ok. czterech tysięcy osób spośród około dwudziestu tysięcy ukrywających się w Warszawie i okolicach. Liczbę Polaków ratujących Żydów szacuje się na około sto tysięcy i zaznacza, że część ukrywanych zginęła razem z Polakami. Opisuje się też współpracę Żegoty z klerem i aktywny udział duchowieństwa katolickiego (księża i zgromadzeń zakonnych) w pomocy ukrywającym się Żydom, przy czym zaznacza się, że początkowo spotykało się to ze sceptycyzmem ze strony żydowskiej, gdyż „Żydzi obawiali się wynarodowienia i utraty wiary przodków”. O szmalcownikach i współpracy Polaków z okupantami przy prześladowaniu i eksterminacji Żydów pisze się tonem bardzo emocjonalnym, wartościującym i podkreślając, jak marginalne było to zjawisko:

Szmalcownicy – jak nazywano wówczas osobników z chęci zysku szantażujących Żydów – wywodzili się z wielkomiejskich i małomiasteczkowych mętów, istniejących w każdym kraju i w czasach pokoju, dostarczających swym postępowaniem materiału do kroniki kryminalnej. Choć ich wyczyny właśnie odbijały się głośnym echem, choć ze zrozumiałych względów na nich zwrócone były stale oczy szczerzego, niepewnego swego losu, ukrywającego się człowieka – przecież decydująca i charakterystyczna dla postawy Polaków, ludzi wszelkich klas, zawodów i przekonań, w mieście i na wsi, była działalność zupełnie odwrotna (Godlewski & Krzysztofowicz, 1974, s. 88).

Co najważniejsze – w podsumowaniu artykułu zdecydowanie stwierdza się, że Polacy zdali egzamin.

Artykuł zawiera liczne nazwiska Polaków – głównie księży i sióstr zakonnych. Nie wymienia natomiast nazwisk ani imion ratowanych/ukrywanych Żydów, pozostają oni bezimienni, jedynymi przywołanymi z nazwiska Żydami są Emanuel Ringelblum, którego cytuje się w dwóch miejscach, oraz Jankiel Wiernik jako autor wydanej przez podziemny ruch wydawniczy relacji *Rok w Treblince*. Ten artykuł jest w pewnym sensie modelowy dla opisu stosunku społeczeństwa polskiego wobec Zagłady. Historia opowiadana jest z perspektywy polskiego sumienia, a nie skuteczności. Ważna jest sama intencja, chęć ratowania, postawa emocjonalna (współczucie), a nie to, czy rzeczywiście udało się konkretnym osobom ocalić życie. Dominuje ton raczej współczucia niż solidarności: Żydzi byli osobni, nie byli częścią nas, naszego społeczeństwa, traktowani są jako pewna „masa”, odrębna grupa. Autorów nie obchodzi, co stało się potem z tymi ratowanymi, kładą nacisk na ratowanie – w trybie niedokonanym – a nie na uratowanie albo na to, gdzie i jak zginęli Żydzi, jakby sam fakt, że „się chciało” był ważniejszy niż osobiste, pojedyncze życia i śmierci. Polacy wymieniani są z nazwiska i dokładnie opisywani, ratownicy są ważniejsi od ratowanych. Żydzi pozostają bezimienni, ich wyróżnikiem jest bycie skazanymi na śmierć, są opisywani ogólnikowo albo wcale.

Nawet jednak na tle „normy” uderzająca jest nonszalancja księdza Stanisława Wiśniewskiego, który swoją „przygodę” (w takiej bowiem, niemal awanturniczej konwencji utrzymana jest ta opowieść) opublikował na łamach aż dwu czasopism: w „Gościu Niedzielnym” w roku 1973 pod tytułem *Pani... siostró* i rok później w „Więzi” pod tytułem *Ołtarz bezpiecznym schronieniem*. Ten drugi tytuł jest jak najbardziej dosłowny, tekst opowiada bowiem o trójce żydowskich chłopców, którzy ukryli się pod ołtarzem w kościele. Autor emocjonalnego wspomnienia, wysiedlony w 1939 roku z Pomorza ksiądz Stanisław Wiśniewski, spędzał okupację w Mińsku Mazowieckim, gdzie latem 1942 roku, w pewną sobotę był świadkiem akcji eksterminacyjnej. Opisuje boleść polskiego świadka i szlachetną bierność żydowskich ofiar, przydającą im dziwnej godności – do tego opisu jeszcze wrócę. Nazajutrz po tragicznej dla Żydów sobocie ksiądz Wiśniewski słyszał jakieś szmery dobiegające spod mensy ołtarza, ale ignorował je, dopiero po nabożeństwie dowiedział się od siostry Reginy Sankowskiej ze Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi o ukrywających się w kaplicy trzech chłopcach żydowskich (w wieku około 12–14 lat), których imion nie poznajemy. Chłopcy sami poprosili „panią siostrę” o „trochę chle-

ba” i zaoferowali zapłatę, której siostra nie przyjęła, pobięła za to do księdza, żeby skonsultować z nim sytuację:

Zrozumieliśmy się bez słów. Nie ulegało bowiem najmniejszej wątpliwości, jak należy postąpić. Byliśmy pod tym względem jednomyślni i zdecydowanie zgodni. Należało się jednak poważnie zastanowić nad sytuacją, jaka się wytworzyła, by i chłopców uratować, i nieszczęścia nie sprowadzić na nas samych, i ... – nie daj Boże – na cały personel szpitalny.

Wiadomo przecież! Kara śmierci za ukrywanie Żydów, za udzielenie im pomocy oraz za niezgłoszenie miejsca ich pobytu (Wiśniewski, 1973, s. 6, 1974, s. 103).

Siostry Kinga Kurowska i Walentyna Worek zostały zaangażowane w pomoc, czyli zanoszenie dzieciom jedzenia trzy razy dziennie „przez cztery długie doby”. Piątego dnia chłopcy – „na co sami chętnie się zgodzili” – nakarmieni i zaopatrzeni w żywność mieli udać się bocznymi drogami do najbliższej wioski. Ksiądz Wiśniewski nazywa żydowskich chłopców bohaterami, bo „po bohatersku znosili ci mali chłopcy trud swego męczeńskiego życia”. Nie pamięta jednak ich nazwisk ani nie wie, co się z nimi potem stało:

W tej chwili świat przestał dla nich istnieć, a oni dla świata, dziś już nie pamiętam nazwisk tych chłopców. Nie wiem też czy żyją i jaki był ich los od opuszczenia swej kryjówki w kaplicy. Wiem natomiast, że dwaj z nich byli rodzonymi braćmi (Wiśniewski 1973, s. 6, 1974, s. 103).

Żydowscy chłopcy są tu upozowani wręcz na jakichś romantycznych gawroszów Holocaustu, ale księdza bardziej interesuje budowanie fabularnego i emocjonalnego napięcia, niż los chłopców, którym udało się uciec z pogromu. Zgrabnie wpisuje się też na listę „Polaków ratujących...”, chociaż właściwie to chłopcy sami się uratowali, sami przełamali strach i poprosili zakonnicę o pomoc. Potem zaś przez cztery dni opiekę nad dziećmi sprawowały zakonnice, bohaterstwo księdza sprowadza się do tego, że „zrozumiał się bez słów” z siostrą zakonną. W dodatku po kilku dniach pozbył się kłopotu, odsyłając chłopców do wsi. Nie chcę bagatelizować tej zgody, była gestem wielkiej wagi, bo przecież mógł chłopców wygnać albo odstawić na posterunek żandarmerii, chcę jednak zwrócić uwagę na mechanizm konstruowania legendy. Alicja Podbielska udowadnia, jak we współczesnych polskich opowieściach o ratowaniu pomija się i lekceważy żydowską sprawczość (Podbielska, 2019b, ss. 575–606)³² – podobny mechanizm obserwujemy w narracjach z epoki PRL-u.

Wracając do kwestii (braku) imienia: Żydzi zjawiają się w opowieściach także, jeśli nie poprzez liczbę, to poprzez jakieś swoje cechy, określenia, które swą niedystyngtywnością dobrze pokazują ich miejsce w opowieści o ratowaniu ich samych, np. jako „małe dziewczynki” (Szubówna, 1968); „chorzy Żydzi z Brodnicy” (Szubówna, 1968); „W Zakładzie świętej Anny w Warszawie dwie Żydówki były woźnymi, a w czasie powstania jedna była zatrudniona wraz z s. Filipiną Olejniczak przy gotowaniu posiłków dla powstań-

32 Żydowską sprawczość zauważa i podkreśla Helena Balicka-Kozłowska w tekście *Kto ratował, kogo ratowano* z „Więzi” z 1988 roku. Píše, że należy rozróżnić między osobami „ratowanymi” i „ratującymi się” i że większość ukrywających się poza gettami Żydów wcale nie była bierna, przeciwnie, niezwykle aktywna w organizowaniu pomocy wzajemnej (Balicka-Kozłowska, 1988).

ców. Po upadku Starego Miasta wielu Żydów przybyło również i do Zakładu” (Mistecka, 1979, s. 56); „do pomocy w kuchni s. Janina Łabędzka przysyłała Żydówki. Było ich kilka” (Mistecka, 1979, s. 56).

Są jednak przecież i przypadki, kiedy imię nabiera ciężaru gatunkowego. „Jego żydowskiego imienia nie pamiętam” – rzuca jakby mimochodem Władysław Pawełek³³, którego rodzina udzieliła schronienia dwunastolatкови. Ale żydowskie imię nie ma znaczenia, bo rodzina natychmiast nadaje mu imię polskie. Chłopiec był częścią grupy uciekinierów z Krakowa, zbyt dużej, zdaniem Pawełka: „z taką grupą ludzi nic się nie da zrobić”, która oferowała wynagrodzenie za pomoc. Jeden z uciekinierów szczególnie gorąco prosił przynajmniej o ukrycie swojego syna. „Tak się stało, chłopiec został i natychmiast daliśmy mu imię – STEFAN. Pozostali poszli dalej szukać swojego ratunku” (Pawełek, 1985, s. 11). Nawet nie „daliśmy mu polskie imię”, tylko „daliśmy mu imię”. Oczywiście, zabieg ten miał sens w realiach okupacyjnych, a chłopiec, który przeżył z rodziną do wyzwolenia, podpisał się potem imieniem Stefan na kartce przysłanej do rodziny Pawełków w 1947 roku z Bambergu, ale istotne jest dla mnie tutaj to, że żydowskie imię nie jest nawet warte zapamiętania. Chyba że zjawia się jako groźba, złowrogi wyróżnik, piętno: „Pewnego dnia 1940 roku stanęła przed naszymi drzwiami mała zapłakana dziewczynka w wieku mniej więcej 12–14 lat” – relacjonuje pani Julia Biesiada. „Dziewczynka wnet wyjawiała swoją straszną tajemnicę, że ma na imię Szoszana Brzoza”. Dziewczynkę już wcześniej zdradził wygląd („Nie mieliśmy wątpliwości, że jest to żydowskie dziecko”) („Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat”, 1983, s. 10), ale wyjawienie imienia, tej „strasznej tajemnicy” znaczy tu tyle, co przyznanie się do skazującej na śmierć tożsamości, imię jest bowiem jednoznacznie żydowskie – bo o ile spolonizowani Żydzi nosili polskie imiona, to przecież Polacy nigdy nie nadawali dzieciom imion żydowskich. Szoszana i jej siostry przeżyły, do czego jeszcze powrócę.

Żydowskie imię i nazwisko jako piętno skazujące na śmierć to motyw często powracający w opowieściach o dzieciach przechowywanych w sierocińcach, zakładach opieki czy klasztorach. Żydowską przeszłość znaczoną imieniem dzieci muszą zapomnieć, często są tego uczone jeszcze przez rodziców wraz z nauką katolickiego pacierza, choć bardzo małe dzieci nie zawsze były w stanie pojąć wagę zachowania tajemnicy, potwierdzając mimowolnie wyrok zawarty w ich prawdziwym imieniu. Ewa Kurek-Lesik przytacza opowieść siostry Eweliny Nałtowskiej o „małym Tomusiu”, którego do sierocińca w Krakowie przyprowadziła policja i który prostolinijnie mówił „ja się muszę nazywać Wróblewski, bo by mnie Niemcy zabili”. Mały Konrad u siostr szarytek powtarzał gorliwie: „panie Niemiec, panie Niemiec, ja nie Żydek, ja nie Żydek”. Inny chłopiec, „ciemny szatynek” pytany o imię wyjaśniał z dziecinną prostotą: «Ja nie Icek, ja Jacek» i starannie

33 Pawełek ma także kłopoty z ustaleniem nazwiska chłopca: „Natomiast nazwisko – o ile dobrze sobie przypominam – brzmiało – KNOBLAUCH. Kojarzę to z tłumaczeniem tego nazwiska na polskie słowo – cebula – o czym ówczesnie rozmawialiśmy” (Pawełek, 1985, s. 11).

żegnał się, recytując szybko modlitwę” (Kurek-Lesik, 1987)³⁴. Starsze dzieci internalizowały polską tożsamość tak silnie, że trudno było ustalić ich metrykalne nazwiska. Matka Tekla Budnowska opowiadała, również Ewie Kurek-Lesik, o tym, jak chciała dowiedzieć się o prawdziwe nazwiska grupy nowo przybyłych żydowskich dzieci, aby zapisać je dla czasów powojennych.

Była dziewczynka, która według fałszywej metryki nazywała się Marysia Wojtasik. Pytam więc, jak się nazywała przedtem, odpowiada:

– Ja zawsze nazywałam się Wojtasik.

Potem znów się pytam, pyta też siostra – dziewczynka ciągle odpowiada, że zawsze nazywała się Wojtasik. W końcu dałyśmy jej spokój. Pytamy się następnej – nazwiska z metryki dziś już nie pamiętam³⁵ – na co dziewczynka mówi:

– Ja nazywałam się Jarząbek.

– To ja też nazywałam się Jarząbek – mówi Marysia Wojtasik – Dlaczego ja nie mogę być Jarząbek? (Kurek-Lesik, 1987, s. 254).

Zdarzają się też relacje, w których ratowanych pragnie się nie tylko policzyć, ale i nazwać po imieniu. Są to niektóre z relacji spisywanych przez siostry zakonne osobiście zaangażowane w opiekę nad dziećmi żydowskimi – na przykład relacja siostry Lucyny Misteckiej, która usiłuje nazwać wszystkie i wszystkich, którzy pojawili się pod jej opieką w trakcie okupacji. Wymienia Żydówki Rosę i Hindę przygarnięte tuż przed likwidacją getta w Mirze, a następnie namówione przez zakonnice, by udały się do lasu i połączyły z grupą ukrywających się tam Żydów (obie dotrwały do wyzwolenia). Pojawia się w jej wspomnieniach „pięcioletnia Zosia” ukrywana w klasztorze lwowskim wraz z dwójką chłopców (a przecież można by napisać po prostu „dziewczynka i dwóch chłopców”), „pani A. Prawdzic-Tell”, a także „Oswald Rufeisen”, który jest opisany jako bohater, ostrzegający „rodaków” z getta mirskiego przed planowanym pogromem, zaopatrujący ich w broń, a później „zdradzony przez współwyznawcę” i ukrywający się u siostr przez szesnaście miesięcy. W tym czasie Oswald Rufeisen przyjął chrzest i komunię, a potem, w obliczu niemieckiej rewizji, „zaopatrzony przez nie [siostry] we wszystko co mu potrzebne, udał się do lasu i wstąpił do partyzantki”³⁶. Jeśli tylko jest w stanie, siostra Lucyna nazywa ratowanych po imieniu i nazwisku, a swoją relację kończy aneksem – spisem dzieci przechowywanych w jej klasztorze na Żoliborzu (Mistecka, 1979, ss. 51–59)³⁷.

34 Chodzi o tekst *Udział żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939–1945 (zarys problematyki)*, który został opublikowany w roczniku historycznym o profilu akademickim, a więc właściwie wykracza poza zakres mojej kwerendy. Wydaje się jednak bardzo interesujący z dwóch powodów: po pierwsze autorka bazuje na źródłach wywołanych, a po drugie – interesująca jest sama osoba autorki, która w III RP zastąpiła jako badaczka bagatelizującą prześladowania ludności żydowskiej podczas Zagłady i pomysłodawczyni kuriozalnej koncepcji, że getta były dla Żydów namiastką państwowości, której nigdy nie mieli, i że żyło im się w nich lepiej niż Polakom za murem.

35 Tu, odwrotnie niż w historii pana Pawetka, ratująca zapomniła nazwiska polskiego, fałszywego, a zapamiętała oryginalne – prawdopodobnie ze względu na historię upartej Marysi, jak i dlatego, że później była świadkinią w procesie mającym ustalić ojcostwo dziewczynki.

36 W kwietniu 1945 roku wstąpił do klasztoru karmelitów bosych w Wilnie.

37 Inaczej Jadwiga Piotrowska, w czasie wojny pracowniczka Wydziału Opieki i Zdrowia Zarządu Miejskiego w Warszawie, współpracowniczka Ireny Sendlerowej. W domu rodziców Piotrowskiej przy ulicy Lekarskiej 9 mieściło się pogotowie opiekuńcze dla wyprowadzanych z getta dzieci żydowskich. W rozmowie na łamach

Imiona i charaktery pojawiają się też częściej w opowieściach działaczy lewicowych, w których Żydzi częściej występują jako towarzysze walki i przyjaciele, a także w narracjach zindywidualizowanych, przyjmujących perspektywę, by tak rzec, jeden na jeden, jeden ratujący (lub jedna rodzina) i jeden/kilkoro ratowanych, których przykłady przytoczę w części poświęconej relacjom osobistym.

Dzieci

Szczególnie dużo miejsca w prasowym piśmiennictwie poświęconym pomocy Żydom zajmuje ratowanie dzieci żydowskich. Dziecko to, by rzec nieco perwersyjnie, bardzo „wdzięczna” ofiara: niekontrowersyjna i niewinna, budząca litość – można więc obdarzać ją współczuciem – i trwogę, w z wielokrotniony sposób ukazuje bowiem swoją bezradnością i bezsilnością bestialstwo prześladowców. Można powiedzieć, że dzieci są „dobrymi Żydami”, bo nie „szwargoczą”, nie panują (jeszcze) nad światem, nie są odmienne kulturowo w sposób budzący irytację (jak tradycyjni Żydzi), a co najwyżej zaciekawienie, poza tym nie będą stawiać warunków, targować się, domagać praw i uznania. Są też „wdzięcznym” przedmiotem opowieści, bo po prostu uruchamiają obecne u większości osób odruchy opiekuńcze. Relacje roją się od określeń takich jak „chłopiec nędzny, zawszony...” (Kurek-Lesik, 1987, s. 257), „dziecko nędzne, zawszone” (Mistecka, 1979, s. 56), „mała, zapłakana dziewczynka” („Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat”), „błada, niepodobna do dziecka, tylko same piszczele” (Kurek-Lesik, 1987, s. 257), ale też „śliczny żydowski chłopczyk” (Kurek-Lesik, 1987, s. 257), „wielkie czarne oczy” (Frącek, 1983) itp. Ratowanie najniewinniejszych to z kolei czyn najbardziej heroiczny z możliwych, najświętszy. Jednak dzieci żydowskie nie są tak całkiem niewinne. Ich grzechem jest ryzyko, jakie ściągają na swoje wybawczynie. Czynią to za pomocą „wybitnie semickiego wyglądu” (Frącek, 1983, s. 5), odstającego od innych dzieci zachowania czy też samą swoją obecnością.

Teksty o zakonnicach ratujących dzieci żydowskie obfitują oczywiście w opisy ich bohaterstwa, pokory, cnót i odwagi – pominię je, bo bardziej interesuje mnie, co same siostry miały do powiedzenia o dzieciach. Rzuca się jednak w oczy podkreślanie, że ratowanie dzieci żydowskich przez katoliczki było szczególnym poświęceniem, co podkreślają zwłaszcza piszący o tym księża lub profesjonalne historyczki, a dużo rzadziej same

„Słowa Powszechnego” na pytanie, czy utrzymuje kontakty z osobami, którym niegdyś pomogła, Piotrowska odpowiada, że owszem, ale „nieliczne z uratowanych dzieci zostały w Polsce, natomiast pisują do mnie z zagranicy, a nawet teraz oni nam chcą pomagać, przysyłając zagraniczne smakołyki”. Nie wymienia jednak żadnych nazwisk. Co ciekawe, w rozmowie tej to Irena Sendlerowa jest wymieniona jako współpracowniczka Piotrowskiej, a nie na odwrót – „wynalezienie” Ireny Sendlerowej jako głównej ikony polskich ratowników to dopiero początek XXI wieku (Rutkowska & Piotrowska, 1983, ss. 1, 6). Po wojnie dwoje żydowskich dzieci, Halina i Janek, pozostało z Piotrowską i jej rodzicami. Po Halinę przyjechał wujek i zabral ją do Anglii, Janka (Joska Buschbaum) Piotrowska chciała adoptować, ale jego rodzina również go odnalazła i wyjechał z nią z Polski (zob. Bikont, 2017, ss. 155–168).

siostry. „Ratuję człowieka” miała zawsze mówić wybitnie zasłużona siostra Matylda Getter, która podobno niejednokrotnie miała spotykać się z uwagą, „że ratuje Żydów kosztem życia sióstr” (Frącek, 1983, s. 5), ale w relacjach widać rodzaj skupienia się na wyglądzie dzieci, zwłaszcza dziewcząt, i na kwestii ich żydostwa właśnie, jakby nie do końca były one tymi „bliźnimi”, za które tak chwalebnie jest oddać życie. Żydówki rozpraszają, niepokoją, ale i podbijają serca zakonnic, „rozbrajają wdziękiem”, jak „śliczna czarna Żydóweczka” Zosia, która spojrzała na siostrę Anuncjatę i powiedziała „mama”, więc potem „ta mała Zosia, odchuchana, wyczyszczona, chodziła po całym domu rozweselając życie dorosłym” (Mistecka, 1979, s. 56). W kuchni RGO prowadzonej przez siostry niepokalaneki obecność żydowskich dziewcząt wydaje się niemal wyzywająca:

Na Kazimierzowskiej tętni życie od przedszkola po uniwersytet. Wśród tego mrowia są i Żydówki. Autentyczne: rude, kędzierzawe, piegowate, z odstającymi uszami i nieprzeciętymi powiekami. Rasowe. Nikt się nie pomyli. Wiadomo, że za ukrycie Żyda kara śmierci. Matka przełożona zwołuje więc konferencję z siostrami: „Czy to roztropne ryzykować dla kilkunastu Żydówek?”. Od nas zależy, czy mają odejść. Cisza. Nikt nie drgnie. Żadnego westchnienia. Jesteśmy gotowe. Dzieci żydowskich nie oddamy (Kurek-Lesik, 1987, s. 253).

W relacjach o ratowaniu dzieci żydowskich manifestuje się interesująca różnica genderowa. Te pisane przez mężczyzn (najczęściej księży) koncentrują się raczej na liczbach, wychwalaniu bohaterstwa całego duchowieństwa i rytualnych zapewnieniach o godnej postawie narodu polskiego. Relacje pisane przez siostry i opiekunki nie są wolne od apologii heroizmu i cnót sióstr, ale są też zawsze bliższe codzienności, zawierają szczegóły organizacyjne, dotyczące logistyki, aprowizacji, rozkładu dnia itp., a przede wszystkim – bliższe są samych dzieci, zawierają ich charakterystyki, zarówno indywidualne: Irenka Więckowska była religijna i odznaczała się wielką ofiarnością w trakcie powstania warszawskiego przy przenoszeniu rannych (Mistecka, 1979, s. 53); Oleś był wrażliwy i przejmował się losem Pana Jezusa (Kurek-Lesik, 1987, s. 269); mały Daniel Lancberg był niejadkiem (Kurek-Lesik, 1987, s. 259), jak i zbiorowe. Siostra Teresa Frącek pisze, że:

Dzieci żydowskie, początkowo wylęknione i nieufne, drżące na widok Niemców i każdy głos dochodzący z dziedzińca, z czasem nabierały zaufania i swobody. Siostry traktowały je na równi z polskimi, starały się stworzyć im atmosferę rodzinną, by zapomniały o przeżyciach i grozie śmierci (Frącek, 1983).

Ciekawsze jest jednak to, co relacjonuje siostra Lucyna Mistecka – że dziewczęta żydowskie „wsypywały się” (przed innymi dziećmi i przed personelem nieznającym ich pochodzenia) ponadprzeciętnie dobrą znajomością Starego Testamentu, a także „dziwnie rozpoznawały siebie nawzajem”, a prowadzone przez nie rozmowy niejednokrotnie zdradzały ich pochodzenie. „Wtedy rodzice musieli szukać dla nich innego schronienia” – stwierdza lakonicznie autorka i jest to poniekąd typowa dla polskiego dyskursu o zagładzie elipsa, która mówi wiele, nie mówiąc nic – a mówi przecież, że Żydówkom groziła denuncjacja ze strony zarówno polskich dzieci, jak i polskiego personelu sierocińca.

Opis rozczulającej dziecięcej bezbronności i strachu bywa też ekstrapolowany na ogół Żydów, choć wówczas nie budzi i nie ma budzić aż takiego rozczulenia, raczej... zdziwienie? Żydzi są bowiem „jak dzieci”: naiwni, bierni, bezbronni, potulni, nie chcą uwierzyć w swój los. Niczym uparte dzieci wiedzą lepiej i nie zawsze chcą korzystać z oferowanej im przez Polaków pomocy. Albo, niczym dzieci, nie rozumieją, co ich czeka i narażają niepotrzebnie siebie i innych. „Oni się bardzo łudzili, narażali niepotrzebnie. Niektórych niepodobieństwem było utrzymać w domu!” – wspomina Maria Bogucka (Paszkievicz, 1985a). Czasem odczuwoczą ich przerażenie, „oczy wychodzą im z orbit ze strachu”, „włosy stają dęba” (Mistecka, 1979, s. 58). Niekiedy jednak ich bierność ukazwana jest jako szlachetna, jak we wspomnianym wyżej artykule księdza Stanisława Wiśniewskiego:

Niesłychanie bolesny był widok tych bosych i nędźnie odzianych skazańców otoczonych zgrają uzbrojonych zbirów w mundurach. Tę grozę potęgował jeszcze fakt, że wśród deportowanych znajdowały się kobiety i dzieci, co drepząc, kurczowo trzymały się fałd matczynych sukni, podczas gdy zbrojni oprawcy kolbami karabinów przynaglali prowadzonych na rzeź i pozbawionych prawa do życia bezbronnych ludzi.

Ta postawa Żydów pełna rezygnacji i ten ich dziwny spokój i powaga, jaką zachowali wobec gwałtu i brutalnej przemocy, jakże szlachetnie wyróżniały ich od ich katów, budząc najlepsze uczucia i sympatie całego społeczeństwa polskiego, nierzadko wyciskając łzy serdecznego współczucia. Katom zaś ułatwiała niestety spełnienie ich potwornej misji. Każdego zresztą, kto by usiłował ratować się ucieczką, niechybnie osiągnęła kula karabinowa (Wiśniewski, 1973).

Tak, czy inaczej, Żydzi są jacyś inni. Ewa Berberyusz pisała w „Tygodniku Powszechnym” w ramach debaty po artykule Jana Błońskiego, że zaszcuci Żydzi, zwłaszcza w drugiej połowie okupacji, stali już tak daleko od społeczeństwa polskiego, że solidarność ludzka w odczuciu znacznej części Polaków przestała wobec nich obowiązywać. W osobistej wypowiedzi zatytułowanej *Wina przez zaniechanie* Berberyusz wspomina czasy wojny: miała dziesięć lat, odmrożone dłonie i stopy, ojca, który musiał się ukrywać, i była głodna.

Jednakże, jakkolwiek biedny i niepewny los bym sobie nie nakreśliła, nie byłby on w niczym porównywalny do losu moich żydowskich rówieśników z getta przemyskających chyłkiem ulicami strony aryjskiej w poszukiwaniu pożywienia. Stan wyniszczenia i beznadziejność sytuacji tych dzieci nie dał się porównać z niczym, nawet z tragedią dzieci Zamojszczyzny. [...] Odważyłam się powiedzieć, że w przypadku Żydów została przekroczona jakaś cezura, jakiś próg, który zamiast społeczeństwo otaczające „mobilizować” – odwrotnie: paraliżował i „ułatwiał” odwrócenie się tyłem (Berberyusz, 1987, s. 5).

Autorka wspomina, że sama dwukrotnie „odwróciła się tyłem”:

Zdarzyło się dwukrotnie, że dziecko z getta znalazło się w zasięgu mojego wzroku, dwukrotnie odepchnęłam od siebie pierwszy odruch nawiązania kontaktu i, po prostu, napchania jego łachmanów żarciem. Ze strachu? Tak, bałam się – to wszystko działo się tak przeraźliwie na widoku, a dziecko żydowskie tak bardzo było naznaczone (nie tyle przez rysy, co przez swój „niehumaniczny”, hiobowy stan). Więc bałam się konsekwencji – ale czy tylko? Czy nie ważyła tu

owa mroczna cezura pozwalająca mi uznać, że oto ten mój rówieśnik znalazł się już poza kresem ludzkiej solidarności? (Berberyusz, 1987, s. 5).

W przekonaniu Berberyusz nie chodziło tylko o żydowskość „hiobowego” dziecka, bo przecież „na co dzień my, dzieci, w razie potrzeby, w razie pojawienia się np. Niemca na horyzoncie, instynktownie chroniliśmy dzieci żydowskie bawiące się z nami na podwórku. Tak, ale one były takie jak my, były po naszej stronie, nie różniły się tak strasznie” (Berberyusz, 1987, s. 5). Tym, co wyróżnia dzieci żydowskie „nie takie jak my” jest więc ich skrajne wyniszczenie, widoczne dla postronnych wygłodzenie i zapewne strach. Opowieść Polki potwierdza więc, że kondycja ludności żydowskiej była bez porównania gorsza niż polskiej, gorsza zauważalnie, a zarazem – właśnie owa widoczność pozwalała podkreślić i spotęgować różnicę między Żydami a Polakami. Działa tu sprzężenie zwrotne: Żydów było łatwo wyizolować ze społeczeństwa i pognębić, bo byli inni, czy raczej, bo byli Innymi, a jednocześnie ich „zaszczucie”, maltretowanie i „hiobowy” stan potwierdza ich inność i oddala od polskiej wspólnoty, która jest tu definiowana jako wspólnota ludzkiej solidarności.

Relacje osobiste. (U)ratowani, (nie)wdzięczni

Sformułowanie (u)ratowani nie jest fortunne. Używam go, by zaznaczyć formę dokonaną czasownika i zarazem podkreślić, jak rzadko się w polskich opowieściach o pomaganiu Żydom pojawia informacja, czy dana osoba przeżyła wojnę; znajduje się ona zazwyczaj poza horyzontem zainteresowań opowiadających. Jednak, skoro forma bierna „ratowani” podkreśla, jak pisałam na początku, pasywność ofiar, to również forma (u)ratowani odbiera im sprawczość, sugerując, że zawdzięczają przetrwanie czynnikowi zewnętrznemu, a konkretnie – ofiarnym, bohaterskim i czynnym, sprawczym Polakom. Podobnie jest z formą „ocalony”. Jak zauważa Joanna Tokarska-Bakir: „uprzedmiotawia ono jednych, na drugich zaś nakłada nieprawdziwą zbawczą wszechmoc”. Dlatego badaczka proponuje formułę „ocalali” i „ocalający”, która wydaje się lepiej oddawać stan faktyczny (Tokarska-Bakir, 2008, s. 175). Będę się jednak posługiwać związkami frazeologicznymi „Polacy ratujący Żydów” i „ratowanie Żydów” deskryptywnie – są to sformułowania, które na dobre weszły do dyskursu publicznego.

„Relacje osobiste” to z kolei kategoria dwuznaczna. Odnoszę ją zarówno do osobistych sprawozdań – kiedy konkretna osoba (w imieniu własnym bądź rodziny) opisuje historię pomagania konkretnej osobie (bądź osobom) pochodzenia żydowskiego, jak i do opisu osobistej relacji, jaka w wyniku tego się między ratującymi a ratowanymi wytworzyła. Jest to ta grupa opowieści, z której najwięcej możemy dowiedzieć się o konkretnych Żydach – ludziach, osobach posiadających historię i cechy charakteru, a nie tokenach – żetonach w grze o dobre imię Polaków.

Eugenia Mowczanowa z czułością pisze o Irenie Fiszerowej, czeskiej Żydówce, którą jej narzeczony przywiózł z Izbicy i z którą mieszkała w pracowni krawieckiej na Elektoralnej, śpiąc na jednym tapczanie. Brat Mowczanowej wyrobił jej dowód po zmarłej Irenie Ringwelskiej, dzięki czemu, korzystając ze znajomości niemieckiego (urodziła się w Wiedniu bądź Grazu), mogła podjąć pracę w Sądzie Niemieckim, gdzie pracowała do wybuchu powstania warszawskiego, czasem dostarczając polskiemu podziemiowi cennych wiadomości. Podczas powstania Irena Fiszerowa wykazała się osobistą odwagą, odpędzając Niemców z podwórza, gdzie schroniła się ludność cywilna. Eugenia opisuje ją jako „uroczą, przemiałą, bardzo wesołą (inny by się sto razy załamał)”.

Rzucająca się w oczy uroda, tlenione włosy... Mówiła z czeskim akcentem, ale porozumiewała się z nami bez trudu. [...] Tak bardzo mało się bała. Po Powstaniu znajomy z sądu ułatwił jej oderwanie się od transportu. Wyjechała do Niemiec, stamtąd do Izraela (Paszkievicz, 1985b, s. 11).

Obie kobiety zachowały kontakt listowny i w dalszej części relacji Eugenia przytacza serdeczne listy od Ireny podpisywane „Twoja kamratka”, w których „kamratka” nieustannie namawia ją na przyjazd do Izraela bądź na spotkanie gdzieś w Europie, coraz słabszą polszczyzną, której przecież zapomina, używając jej tylko do kontaktów z przyjaciółką z Polski. Eugenia pisze, że bardzo chciałaby jeszcze zobaczyć Irenę, ale nie wie, czy będzie to możliwe. Kończąc opowieść, zauważa jednak coś w rodzaju lekkomyślności czeskiej Żydówki:

Myślę, że w czasie wojny nie zdawała sobie sprawy, jak nas naraża. Przecież do pracowni krawieckiej tylu ludzi przychodziło, przecież przez Elektoralną szedł mur i na podwórzu pełno było Niemców. Na początku myśmy się strasznie bali, tłumaczyliśmy jej, że narażają całą rodzinę, ale ona całowała nas po rękach (Paszkievicz, 1985b, s. 11).

Relacja pani Eugenii pochodzi z obszernego, dwuczęściowego artykułu z polskojęzycznej części dziennika „Fołks-Sztyme” zatytułowanego *Miększe serca i trochę odwagi. Ślady pomocy Żydom w pamięci tych, którzy jej udzielali* (Paszkievicz, 1985a, 1985b). Joanna Paszkievicz, która zebrała owe ślady, wyklada we wstępie swoje intencje: szukała wśród odznaczonych przez Instytut Pamięci Bohaterów i Męczenników Yad Vashem, ale zależało jej na różnorodności rozmówców.

Zdarzało się, że ratowali wielu tych, których nawet nie znali, albo ratowali jedną osobę, z którą łączyły ich osobiste więzy; że ratowali „programowo” jako członkowie określonej organizacji, jako ludzie religijni albo po prostu w odruchu powinności moralnej, której nie poddawali rozumowej analizie (Paszkievicz, 1985a, s. 9).

Redaktorka pisze, że łączy ich tylko jedna, ale zasadnicza rzecz „narażali się BAR-DZIEJ” (kapitałiki w oryginale). I choć motywy i okoliczności ich działania były różne, a każda historia jest historią „najzupełniej indywidualną”, to „zagrożenie było takie same – śmierć. Za pomoc Żydom Niemcy wyznaczili karę śmierci i stosowali ją konsekwentnie. Niczego więcej dodawać nie trzeba” (Paszkievicz, 1985a, s. 9).

Niektórzy poświęcają w opowieści więcej miejsca konstrukcji schronów i kryjówek dla Żydów oraz ofiarności swoich bliskich – Polaków, inni, logistycy swojej pracy organizacyjnej. Znajdujemy tu opowieść Marii Dziurzyńskiej-Hrabykowej, związanej z Żegotą pracownicy krakowskiego Arbeitsamtu, która z porażającą lapidarnością ujawnia, co tu kryć, daremność swoich wysiłków:

Każdemu się wówczas wydawało, że jeśli będzie miał kartę pracy – ocaleje... Dziesiątki ludzi błagały w strasznym strachu o zaświadczenie dla siebie, dla dzieci. Byłam więc hurtownikiem. Aby wyrobić komuś kartę pracy, trzeba było: ukraść blankiet, który był drukiem ścisłego zarachowania, ostemplować go prawdziwą pieczęcią, uzyskać oryginalny podpis niemieckiego urzędnika. Najłatwiej dekowało się ludzi w zakładach ogrodniczych.

Ale tak czy tak – prawie wszyscy ci ludzie zginęli (Paszkievicz, 1985a, s. 9).

Jednozdaniowe podsumowanie własnej działalności ratowniczej – „i tak wszyscy zginęli” może wydawać się oschłe czy bezduszne, ale jest w istocie bardzo rzadko spotykaną szczerością i trzeźwym podsumowaniem zagładowej rzeczywistości. Podczas gdy większość Polaków opowiadających o pomocy Żydom koncentruje się na samej „czynności” ratowania – zawsze w trybie niedokonanym, ale przecież „liczą się intencje”, a pytanie o to, co się potem działo z ludźmi, którym udzieliło się pomocy, zostaje usunięte poza nawias opowieści, Maria Dziurzyńska o swoich intencjach nie pisze, pisze natomiast o śmierci krakowskich Żydów. To w gruncie rzeczy wcale nieczęste przesunięcie akcentu w stronę ofiar.

Maria Rdułtowska-Krasiejko skarży się z kolei, że pomagała Żydom, a teraz gdy jest samotna, stara i chora, nie ma jej kto pomóc. Jej opowieść o pomocy przyjaciółce z przedwojennych jeszcze czasów, Czesi, zabarwiona jest jakąś gorzką pretensją, resentymentem, zdawałoby się, bardzo osobistym. Czesia była aktorką³⁸, brat Marii tańczył, „chodziliśmy często razem do teatru”. W 1943 roku Czesia przyszła „jakoby na dwa dni”, a została u Marii na trzynaście miesięcy.

Jej mąż przywiózł ją spod Siedlec, gdzie była przetrzymywana w tapczanie. Mieliśmy z mężem dwa pokoje, ona stale przebywała w jednym. Wychodzić nie mogła, bo jej semicki wygląd zwracał uwagę (Paszkievicz, 1985a, s. 9).

Historia ukrywania Czesi to historia całkowitego poświęcenia ze strony Marii, nawet za cenę konfliktów z mężem:

Ja się wszystkiego wyrzekłam dla niej: przynosiłam produkty, gotowałam (koleżanka z pracy dziwiła się, po co tyle żarcia znoszę do domu!) [...] Mój mąż był przeciwny temu wszystkiemu, ale mówiłam mu: – To nie jest twoja rzecz, mieszkanie jest na mnie. A jeśli pytał: – Kiedy ona nareszcie stąd pójdzie? Dlaczego ty masz narażać swoje życie przez nią? – odpowiadałam: – Ja jej nie powiem, żeby sobie stąd poszła, nie mam siły (Paszkievicz, 1985a, s. 9).

38 Była to Czesława Broniszówna, siostra Seweryny Broniszówny, aktorki, zob. <https://new.getto.pl/pl/Osoby/B/Broniszowna-Czesława-Bronisz> (*Baza danych*, b.d.).

Kiedy Czesia zachorowała i miała wysoką gorączkę „męczyliśmy się z nią, sami wbi-
jaliśmy zastrzyki”. Razem z Czesią małżeństwo przetrwało też powstanie warszawskie
i wyszło do obozu w Pruszkowie. „No i przetrzymała, choć tak była podobna do Żydów-
ki” – podsumowuje pani Maria z czymś w rodzaju złości pomieszanej z podziwem, że się
tej Czesi znowu udało. Czesia odpłaciła się bowiem rażącą niewdzięcznością. Nigdy nie
powiedziała nawet – żali się Maria – „Marychna, dziękuję ci, że przeżyłam. Kiedyś po
wojnie przyszedł do niej i zobaczyłam cały tapczan poukładanych bluzek zagranicz-
nych. Nie, nie powiedziała – Marychna, weź sobie... Na imieniny dostałam od niej sześć
chusteczek do nosa. Leżą nietknięte choć minęło kilkanaście lat. Nie używam, nie mam
nabożeństwa” (Paszkievicz, 1985a, s. 9). Można by zadać pytanie, w jaki sposób Maria
trafiła na listę Sprawiedliwych wśród Narodów Świata, skoro Czesia okazała się taka
niewdzięczna³⁹.

Relacja Marii wyróżnia się spośród innych zgromadzonych w artykule nie tylko
intensywnością emocji, ale także językiem: prostym, przywołującym na myśl „babskie”
narzekanie warszawskich kumoszek, odbijającym od inteligentkiej kultury wypowiedzi
pozostałych osób. To sprawia, że łatwo wrzucić ją w szufladkę klasowego antysemity-
zmu, mającego być jakoby domeną warstw niewykształconych (zob. Dobrosielski, 2017b,
ss. 365–382). To niewątpliwie byłoby najłatwiejszym rozwiązaniem dla empatycznego
czytelnika. Ale zarazem jest w tej relacji coś właśnie bardzo osobistego, co sprawia, że
można ją czytać również jako historię skomplikowanych emocji pomiędzy dwiema ko-
bietami, byłymi przyjaciółkami, a nie pomiędzy Polką a Żydówką. To jednak oczywiście
tylko jedna z możliwych interpretacji, tekst jest zbyt krótki na dogłębne psychologicz-
ne analizy, dzielę się więc po prostu swoją intuicją.

Maria Bogucka wspomina z kolei „bardzo miłą osobę”, dentystkę z Trębackiej nazwi-
skiem Honsztejn, której nie udało się uratować:

Przez takie głupstwo, że ktoś (Polak) nie dotrzymał zobowiązania, przełożyłam wyciąga-
nie pewnego małżeństwa żydowskiego z soboty na poniedziałek (już miałam dla nich azyl
w Świdrze). Tymczasem w niedzielę wybuchło powstanie w getcie i oni przepadli. [...] Tej
sprawy sobie do dziś nie mogę darować (Paszkievicz, 1985a, s. 9).

Bogucka opowiada też o warunkach i możliwościach ratowania – impulsem było to,
że „to ktoś bliski, że były już jakieś kontakty”, przyznaje także, że „wielu ludzi sypało.
Zwłaszcza wieś”, ale to granatowy policjant zdradził jej, kto jest szpiclem w jej domu.
„Na co dzień z ratowanymi nie mam w zasadzie kontaktów, nie wymieniam listów –
konkluduje Bogucka – Zapewne uznali to za rzecz normalną” (Paszkievicz, 1985a, s. 9).
„To”, czyli że Polacy udzielali im pomocy, czy „to”, czyli że nie utrzymują kontaktów ze
swoimi ratownikami? Trudno powiedzieć, tak jak trudno stwierdzić, czy w lakonicznej
konstatacji Boguckiej kryje się pretensja czy zrozumienie, że ofiary takiej traumy mogą
mieć tysiąc powodów, by odciąć się od wszelkich katalizujących ją wspomnień i relacji?

39 Otrzymała medal w 1981 roku, zob. <https://www.yadvashem.org/yv/pdf-drupal/poland.pdf> (*Righteous Among the Nations honored by Yad Vashem by 1 January 2022, b.d.*).

A może pobrzmiewa tu ukryty żal, że ratowani Żydzi mogli pomyśleć, że pomoc ze strony Polaków im się po prostu należała, bo byli nie tylko obywatelami tego samego państwa i sąsiadami, ale też ludźmi?

Józef Szymczak z Elektoralnej, podobnie jak Maria Bogucka, również docenia rolę przedwojennych kontaktów towarzyskich dla impulsu pomagania Żydom. Jako chłopak wychowany w świecie trzech podwórek na pograniczu Śródmieścia i Dzielnicy Północnej odczuwał przede wszystkim podziały klasowe, a nie etniczne czy religijne: „Biedni chłopcy żydowscy trzymali z nami, a bogaci – z paniczykami polskimi”. Szymczak wraz z żoną przypominają sobie ukrywanych, usiłując odtworzyć nazwiska („– Zaraz, zaraz, jak się Mietek nazywał? – Chyba Weintraub. Ale nie wiem na pewno”), choć przecież wie, że nazwiska okupacyjne nie zawsze były prawdziwe. Wspomina Jurka Płońskiego, który na pierwsze imię miał Dawid („z ojca Izraela”), był łącznikiem z gettem, wyprowadzał ludzi kanałami.

Gdy przyszedł do nas miał już 12 lat, ale był bardzo drobny, delikatny, miał świetny aryjski wygląd. Nocował w składzie mebli, potem nam się przyznał, że także w grobach. Typ warszawskiego gawrosza. Tamto życie mogło go zdemoralizować, ale to ogromnej uczciwości człowiek. Odnależliśmy się listownie. Boże, jak ci ludzie tęsknią za Polską! Jak im się śni Polska! (Paszkievicz, 1985b, s. 11).

Szymczak spotkał się po wojnie z Płońskim, na co dzień mieszkającym w kibucu Megido w Izraelu. Syn Płońskiego zginął na Wzgórzach Golan. Szymczak i jego brat Zdzisław utrzymują kontakty jeszcze z innymi ratowanymi, mieszkającymi w Hajfie, którzy jednak nie zostają wymienieni z nazwiska, być może dlatego, że część tej rodziny mieszka w Paryżu i Göteborgu, co może wskazywać na marcową emigrację. „Nasze więzi są bratersko-rodzinne – zapewnia Szymczak – choć przekonania polityczne nam się poodwracały, poglądami na świat się nie różnimy”. Szymczak kończy opowieść refleksją, że dopiero teraz zdaje sobie sprawę, jak bardzo narażali z bratem siebie i swoją rodzinę, niosąc pomoc Żydom. „Ale żona nigdy nie mówiła: – nie”. I wtedy właśnie wtrąca się żona, która wcześniej pomogła przypomnieć nazwisko Mietka Weintrauba, z kwestią, która zostaje przez redaktorkę pozostawiona jako puenta: „Najgorsi byli szmalcownicy. Mój Boże... To bandyci z NSZ zabili Władkę. I ja potem na kobiecie widziałam jej palto!” (Paszkievicz, 1985b, s. 11). Jaką Władkę? Nie wiadomo. Zasada jest bowiem taka, że o uratowanych, a więc żywych Żydach, dowiadujemy się z opowieści więcej niż o nieuratowanych, a więc martwych.

Że przedwojenna przyjaźń i wzajemne kontakty torowały drogę do wojennego zaangażowania w pomoc osobom pochodzenia żydowskiego, świadczy także przypadek Andrzeja Klimowicza. W 1938 roku został on zaproszony przez Leona Harari do Zduńskiej Woli na obóz przygotowujący do wyjazdu do Palestyny robotniczą młodzież żydowską. Harariemu udało się wyemigrować przed wybuchem wojny, dzięki czemu mógł spotkać się po latach z Andrzejem w Jerozolimie. Klimowicz zaś, jako członek Stronnictwa Demokratycznego, blisko współpracował z Żegotą: w jego zakładzie wulkanizacyjnym przy

Nowym Świecie spotykali się przez całą okupację działacze żydowskiego podziemia: Adolf Berman, Leon Feiner, Salo Fiszgrund (Paszkievicz, 1985b, s. 11).

Częściej znajdujemy więc opowieści o przyjaźni i osobistych więzach w tych przypadkach, kiedy kontakty sięgały przedwojennego koleżeństwa czy przyjaźni, rzadziej kiedy pomagano osobom sobie obcym, choć i tu pojawiają się narracje o głębokim przywiązaniu – zwłaszcza jeśli mowa jest o dorosłych Polakach i Polkach i żydowskich dzieciach. W przywoływanej już historii o Stefanie (którego żydowskiego imienia jego wojenny opiekun nie pamięta) Knoblauchu pojawia się wizja skomplikowanych i wieloosobowych relacji rodzinnych, jest miejsce na emocje i czułość. Oto Władysław Pawełek, nie tylko troszczy się o chłopca, ale i umożliwia jego rodzicom kontakt z synem, choć jest to w warunkach roku 1942 duże ryzyko.

Ponieważ ojciec chłopca przez cały okres przechowywania syna był o niego niespokojny (mógł być nawet nieufny w stosunku do nas – przecież nie znaliśmy się przed tym), prosił często przez jakichś nieznanych nam informatorów, aby mógł syna widywać. Rozumieliśmy to i mimo poważnych niebezpieczeństw przeprowadzałem go z Bochni do Woli Batorskiej i z powrotem – co też odbyło się około trzech razy. [...] Było i tak, że matka Stefana stęskniona za synem przyjechała w którymś roku w zimie saniami konnymi z Bochni. Ułatwione to było o tyle, że nie miała wyglądu semickiego. Przeżywalismy obawy, gdyż jednak było to niebezpieczne, ale rozumieliśmy ją jako matkę (Pawełek, 1985).

Stefan był, jak wspomina Pawełek, „przystojny, miły i bardzo inteligentny”, pomagał rodzinie w mieleniu zboża na mąkę, przebywał cały czas w dobrze zasłoniętej przed wzrokiem postronnych sionce przy drugim wejściu do domu, gdzie panowała ciemność, ale mieściło się wygodne łóżko. „Chłopiec swoim zachowaniem nie sprawiał kłopotu i był przez nas bardzo lubiany” (Pawełek, 1985).

Jego ukrywanie komplikował fakt działalności braci Pawełków w Armii Krajowej i obecność w okolicy oddziałów partyzanckich kwaterujących niekiedy w ich domu. Stefan wiedział o partyzantach, ale partyzanci nie mogli wiedzieć o Stefanie: „Bowiem nie ze złej woli, lecz z gadulstwa w końcowym efekcie o sprawie mogliby się dowiedzieć agenci gestapo” (Pawełek, 1985). „Powiedz mi, że głównym zagrożeniem dla Żydów na prowincji byli Polacy, bez mówienia mi, że głównym zagrożeniem dla Żydów na prowincji byli Polacy” – można by zażartować ponuro, trawestując popularne powiedzonko. To zdanie mogłoby posłużyć jako typowy przykład wypowiedzi, która mówi wszystko o kontekście udzielania Żydom pomocy, bez nazywania po imieniu składników tego kontekstu, a mianowicie nieustannego zagrożenia dla ukrywanych i ukrywających ze strony innych Polaków. Takich zdań w relacjach ratowników jest mnóstwo. Zapewne formułują się one „same”, nie do końca świadomie. Reguły dyskursu nie pozwalają bowiem mówić o współudziale Polaków w Zagładzie, ale o faktach trzeba jakoś opowiedzieć, stąd wzmianki o konieczności zachowywania tajemnicy, o donosach bez donosicieli, o „zagrożeniu” i „nagłej konieczności ewakuacji”.

Wróćmy do Stefana i rodzeństwa Pawełków. Władysław przyznaje uczciwie – co nie zdarza się często – że otrzymywał od ojca Stefana pieniądze na utrzymanie chłopca, dzięki którym „i my mogliśmy lepiej się odżywiać i lepiej wegetować”. Ale Stefan „z uwagi na zupełny brak ruchu przybierał nadmiernie na wadze” (Pawełek, 1985). Mimo zagrożenia rodzina zdecydowała więc, że będzie ubezpieczać codzienny wieczorny spacer Stefana – stali na czatach, podczas gdy chłopiec wykonywał kilkanaście okrążeń po podwórzu. Wszyscy doczekali końca wojny pod Krakowem, a Władysław Pawełek apeluje do pamięci Stefana (artykuł jest bowiem próbą odnalezienia Knoblaucha): „Stefan na pewno przypomni sobie, jak zaraz po wyzwoleniu poszliśmy na polowanie dzikich kaczek [sic!] nad Wisłę lub jak poszukiwaliśmy niewypałów” (Pawełek, 1985). Wkrótce Stefana całego i zdrowego odebrali rodzice i odjechali. W 1947 roku przystali Pawełkom zdjęcie z Bambergu, z dedykacją od „Stefana i Rodziców”, więc tekst wspomnieniowy zaopatrzony jest w fotografię. Pawełek ma nadzieję, że dzięki artykułowi, zdjęciu i redakcji „Fołks-Sztyme” uda mu się nawiązać kontakt ze Stefanem, którego z całą rodziną serdecznie zaprasza do Łodzi.

Historie takie, jak zgromadzone w artykule *Mieksze serca i trochę odwagi* albo jak opowieść o Stefanie i Pawełkach, otwierają możliwość przełamania oficjalnego dyskursu, zajrzenia pod jego podszewkę i odczytania historii pomagania Żydom jako historii relacji międzyludzkich. Wiąże się jednak z tym pewien problem, coś, co może być użyte w ramach dyskursu dominującego do jego obrony. Nagromadzenie takich relacji, „ludzkich historii”, zindywidualizowanych wycinków rzeczywistości, sprawia wrażenie pozornej różnorodności, odtworzenia panoramy postaw i zachowań. Było tak i tak. Byli ofiarni, dzielni Polacy, byli wdzięczni i niewdzięczni Żydzi. Kogoś się udało uratować, kogoś nie. Być może użyteczna byłaby tu kategoria „narracyjnego fetyszyzmu” wprowadzona do badań nad pamięcią przez Erica L. Santnera (Santner, 1992, ss. 144–160). Narracyjny fetyszym pozwala odwrócić uwagę od traumy za pomocą skupienia się na narracji, fabule. Fabuła opowiada o traumatycznych wydarzeniach, ale niejako „homeopatycznie”, rozpuszczając je w dramaturgicznie skonstruowanej historii, najczęściej z pozytywnym zakończeniem. Odbiorca koncentruje się na kolejnych zwrotach akcji, kibicuje bohaterom i nie musi konfrontować się z kontekstem społecznym, z procesami historycznymi i z odpowiedzialnością kultury i jednostek za wydarzenia, które tę traumę wywołały⁴⁰.

40 Elżbieta Janicka zauważa, że trauma nie jest określeniem wartościującym, lecz opisowym, sytuacją głębokiego urazu, „w której podmiot nie jest w stanie przyswoić sobie istotnej części własnego doświadczenia, tej o charakterze granicznym. Przyswoić oznacza tutaj: uprzytomnić sobie, zrozumieć, wyciągnąć wnioski i wpisać w narrację tożsamościową, czyli opowieść o samym sobie”. Trauma może dotyczyć nie tylko ofiar – problem z przyswojeniem sobie doświadczenia granicznego mogą mieć także jego sprawcy czy współsprawcy. Owo „przyswojenie/nieprzyswojenie” (w tym przypadku: winy i wstydu) jest tu szczególnie istotne (Janicka, 2014–2015, s. 151).

Santner opowiada o narracyjnym fetyszymie na przykładzie niemieckiego serialu *Heimat* z 1984 roku, który był odpowiedzią na amerykański serial *Holocaust*. *Heimat* miał odzyskać dla Niemców ich wspomnienia i przyjemność opowiadania własnej historii, której pozbawiła ich amerykańska produkcja. Zdaniem twórcy serialu *Heimat* Niemcy porzucili swoje unikalne, środkowoeuropejskie doświadczenie, ponieważ zostali „moralnie sterroryzowani” przez opowieść o Holokauście. Formą oporu przeciw temu terrorowi ma być odbicie lokalnych historii, lokalnego doświadczenia, rodzinnych wspomnień, historii osobistych. A więc, na przykład, koncentracja na historii miłosnej pary Niemców, którzy poznali się w Noc Krysztalową, gdy ona została raniona

Interesującego materiału do badań na temat „wizerunku Żydów” w polskich wspomnieniach o ratowaniu dostarczają „ogłoszenia” zamieszczane w cyklu *Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat* w polskojęzycznej części tygodnika „Fotks-Sztyme” od początku lat osiemdziesiątych do końca jego istnienia. Mają one umożliwić nawiązanie kontaktu pomiędzy ratującymi Polakami i ratowanymi Żydami w celu zgłoszenia wniosków do Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie „w sprawie zaliczenia tych szlachetnych ludzi w poczet Sprawiedliwych wśród Narodów Świata. Żydowska prasa zagraniczna jest proszona o przedrukowanie informacji dotyczących poszukiwanych osób” – czytamy w nagłówku każdego odcinka cyklu. Cel jest więc sformułowany jasno, chodzi o medale Sprawiedliwych. W zakończeniach relacji (które bazują albo na świadectwach złożonych w Żydowskim Instytucie Historycznym albo nadesłanych do redakcji) najczęściej pojawia się jednak formuła, że pan lub pani X „ciekaw jest, jak potoczyły się dalsze losy ludzi, w których ocaleniu ma też swój udział”. Nie należy być wobec niej cynicznym, zapewne co najmniej niektórzy ogłoszeniodawcy mogli być naprawdę ciekawi powojennych losów osób, które poznali w tak szczególnych warunkach.

Rubryka stanowi tak ciekawe źródło, ponieważ pojawia się w żydowskiej gazecie o szczególnym, jak pisałam wyżej, sublokatorskim statusie. Swoje historie pomocy piszą Polacy, adresując je do Żydów, zarówno konkretnych, poszukiwanych przez siebie, jak i do ogółu czytelników pisma oraz do publiczności międzynarodowej (prasa zagraniczna proszona jest o przedruk ogłoszeń). Polacy muszą więc przedstawić swoje zasługi – stawką jest medal Sprawiedliwego – ale nie mogą wprost i przesadnie koncentrować się na sobie. Siłą rzeczy poszukiwani-uratowani muszą być opisani w miarę dokładnie: podaje się ich imiona i nazwiska (lub tylko nazwiska, jeśli imiona nie są znane⁴¹), zawody, wiek i status rodzinny, opisuje się okoliczności lokalnej eksterminacji i prześladowania Żydów oraz, co również naturalne, podaje się informację, czy ukrywane osoby przeżyły niemiecką okupację. Bo gdyby nie przeżyły, poszukiwanie nie miałoby sensu. Kolejna „przewaga” żywych nad zamordowanymi.

Czasem zdarza się napomnienie od redakcji wyrażone w formie „krytycznego zdumienia”: „My też chcielibyśmy znać powody, dlaczego Josef Lewin nie pisze do ludzi, dzięki którym udało mu się przeżyć piekło okupacji” (choć poszukujący Lewina Jan Tomaszczuk, którego rodzina ukrywała go przez osiemnaście miesięcy we własnym na wpół zrujnowanym działaniami wojennymi domu w gęsto zabudowanej, przydrożnej

odłamkiem szkła, on zaś opatrzył jej rękę. Kilka lat później małżeństwo odkupiło mieszkanie od Żyda, w którego wymierzone były kamienie, których rykoszet trafił bohaterkę (Santner, 1992, ss. 149–150). Skupienie na osobistych, intymnych historiach, w których najważniejsze są ludzkie, „uniwersalne” emocje (miłość, zazdrość, strach, wdzięczność) pozwala więc aktywnie nie zauważać kontekstu politycznego, społecznego, obyczajowego itd.

41 Na przykład kiedy Ambroży Banaszczyk poszukuje trzech Żydów – robotników przymusowych z obozu pracy w Ostrowcu Świętokrzyskim, którzy poprosili go o możliwość ukrycia się w jego gospodarstwie. Byli to „Dajches (brak imienia, przed wojną mieszkał w Ożarowie n/Wisłą. Był tam właścicielem wytwórni wód gazowanych); Grossman (brak imienia, przed wojną mieszkał w Ostrowcu Świętokrzyskim, pracował tam jako tragarz); Pakman (brak imienia oraz informacji skąd pochodził i czym się przed wojną trudnił)” („Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat”, 1985a).

wsi, gdzie „trudno zachować tajemnicę”, pisze tylko, że chciałby poznać dalsze losy Lewina, który wyemigrował do Australii) („Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat”, 1985b). Albo: siostry Szoszana, Cyla i Fela Brzoza miały „nigdy nie zapomnieć” swoich wybawców. Były to córki biednego szewca z getta, którym udzielili schronienia państwo Biesiadowie. Załatwili im fałszywe dokumenty, wysłali na wieś do znajomych, a potem (nie wiadomo, w jaki sposób dziewczynki ze wsi znów znalazły się w Warszawie) utrzymywali je „nawet, gdy po powstaniu warszawskim sami byli bez dachu nad głową”. Razem trafili po wojnie do Gliwic. W liście przesłanym z Izraela w 1947 roku do Żydowskiego Komitetu w Gliwicach siostry pisały: „Przyszłyśmy do nich biedne i obdarte, nikt nas nie chciał przyjąć, a oni nas przyjęli, ukryli i utrzymywali do końca wojny”. Przez wiele lat siostry utrzymywały łączność listowną ze swoimi wybawcami, nazywając ich w listach „kochaną Mamą” i „kochanym Tatą” i zapewniając, że nigdy ich nie zapomną. „A jednak...” – wzdycha redaktor rubryki (MG) i dodaje: „a może notka o humanitarnym postępowaniu pp. Biesiadów dla ratowania bliźniego przyczyni się do nawiązania przerwanej korespondencji, a tym samym do moralnego uhonorowania tych szlachetnych ludzi?” („Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat”, 1983). Albo: „Wypada się dziwić, że nie została zachowana łączność pomiędzy Lilianną Alter a szlachetnymi paniami Stupnickimi” („Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat”, 1982, s. 11). O dwunastoletniej w 1941 roku Liliannie Alter nie dowiadujemy się jednak z relacji zbyt wiele poza tym, że była córką Hilarego Altera, a po wojnie wyemigrowała. Mimo że mieszkała ze „szlachetnymi paniami Stupnickimi” przez cztery lata, nie pozostawiła widocznie w ich pamięci swoich cech charakterystycznych – znacznie więcej miejsca w krótkiej notatce zajmuje opis wydobycia jej z getta przez Janinę Stupnicką i jej dwunastoletnią córkę Annę. Na stronach żydowskich gazety, w celu odświeżenia pamięci Liliannie, zamieszczono fotografię wszystkich trzech: Janiny, Anny i Lilianny.

Wdzięczność lub niewdzięczność – zakładana przez ocalających, bo przecież nie wiemy nic o uczuciach opisywanych przez nich ocalałych – staje się tutaj probierzem przyzwoitości ofiary. Tak mierzy się jej moralną wartość, usuwając w cień jej cierpienie, strach, powody, dla których była prześladowana i skazana na śmierć. To wszystko liczy się mniej niż jej stosunek do „wybawców”. Czym innym jest uznanie niebezpieczeństwa, na jakie narażali się Polacy ukrywający Żydów lub pomagający im w uratowaniu się, jako faktu historycznego, czym innym zaś domaganie się wdzięczności od konkretnych osób. To ostatnie jest rodzajem etycznej arogancji (do tej kategorii zaproponowanej przez Marię Janion jeszcze za chwilę wróć) i kolejnym zabiegiem, który daje ocalającym pierwszeństwo przed ocalałymi. Poza tym obowiązek wdzięczności zawiera w sobie niewypowiedziane założenie łaski udzielenia pomocy komuś spoza wspólnoty, komuś „nieswojemu”, komuś, kto jest winny tego, że samym swoim istnieniem ściąga niebezpieczeństwo na pomagających.

Podsumowanie. Porzucić etyczną arogancję

W eseju *Porzucić etyczną arogancję* Maria Janion zauważała, że kultura polska nie przepracowała Szoa, pozostając zasklepioną w dziewiętnastowiecznych schematach heroiczno-martyrologicznych, stereotypach „śmierci «godnej» i «niegodnej», postawy «bohaterskiej» i «niebohaterskiej»” (Janion, 2011, s. 19). Nie jest to zresztą problem jedynie polski, badaczka odnosi się w swoim wystąpieniu także do *Listy Schindlera* Stevena Spielberga, uznając ją za przykład „narracji zbawczej”, która usiłuje „uspójnić wydarzenia Zagłady, ułożyć je w takie sekwencje, by wyprowadzić z nich konkluzję ocalającą sens dziejów i uniwersalną moralność ludzką” (Janion, 2011, s. 20). Innymi słowy można by powiedzieć, że odpowiedzią kultury polskiej na doświadczenie drugiej wojny światowej, w tym zagładę Żydów polskich, było „więcej tego samego”: więcej martyrologii, więcej bohaterstwa, więcej niewinności w cierpieniu. Utrzymanie tego waloru kultury polskiej odbywa się albo poprzez marginalizację Zagłady, „niezauważanie” jej, albo przez wpręgnięcie tragedii Żydów w opowieść o polskim bohaterstwie. To również można by nazwać etyczną arogancją: to instrumentalizacja ofiar, ale też zawłaszczanie ich cierpienia i ich opowieści o cierpieniu. To nieustanne mówienie o sobie na cudzym pogrzebie. To także arogancja sumienia – troska o jego czystość przesłania troskę o konkretne ludzkie życie. To rodzaj moralnego narcyzmu w stylu – tak bliskim pokoleniu Kolumbów – conradowskiego lorda Jima, który przeżywał, że nie zachował się godnie i bohatersko w obliczu katastrofy statku, choć przecież pasażerowie „Patmy” ocalili! To jednak nie przynosi Jimowi ukojenia, interesuje go tylko własny splamiony honor.

Analiza opowieści o ratowaniu Żydów udowadnia, że ratowane osoby nie interesują Polaków jako osoby, podobnie jak nie jest ważna skuteczność niesionego ratunku. Ten brak zainteresowania ujawnia sublokatorską kondycję Żydów w kulturze polskiej, a skupienie się na właściwej postawie Polaków cementuje etnocentryzm wspólnoty, ujawniając, że jest ona oparta na wspólnocie etnicznej (cokolwiek miałyby to znaczyć) polskości, Żydzi więc do niej nie przynależą, są grupą zewnętrzną, podporządkowaną. Liczy się to, czy „swoi” zachowali się w porządku wobec „tych innych”, a inni niech sami o sobie opowiedzą. Obrońcy dobrego imienia Polski uważają, że są na wojnie o pamięć, że Żydzi i tak są opłakiwani przez cały świat, że mają wielkie muzea, maszynę kulturalną i poparcie Ameryki, Polacy muszą więc nieustannie opowiadać własną wersję wydarzeń. W takim ujęciu sprawy nie ma wyjścia poza kategorie etniczne, nie ma możliwości innego zdefiniowania wspólnoty niż wspólnota narodowa. Z kolei brak zainteresowania cierpieniem ofiar i Żydami jako ofiarami nie pozwala przemyśleć przyczyn ich prześladowania, zrozumieć mechanizmów antysemityzmu, faszyzmu, wykluczenia, konstruowania obcości. Zamiast zadawać pytania o to, jaki rodzaj kultury dominującej (nie tylko w Polsce), jakie wartości i ideologie doprowadziły do umożliwienia masowej eksterminacji arbitralnie określonej grupy osób, kompulsywnie zapewnia się o właściwej postawie innej kulturowo skonstruowanej grupy osób wobec tego wydarzenia. Zadanie pytań

wymagałoby bowiem wyjścia chociaż na chwilę poza horyzont państwa narodowego (a może i zakwestionowania innych aksjomatów kultury europejskiej; zob. np. Vullierme, 2016) i porzucenia iluzji na temat wyidealizowanej przeszłości.

*

*Pana Cogito
niepokoi problem
z dziedziny matematyki stosowanej*

*trudności na jakie napotyka
przy prostych operacjach arytmetycznych* (Herbert, 1983)⁴².

Być może już czas, żeby Pan Cogito przemyślał następującą prostą operację arytmetyczną z dziedziny matematyki stosowanej: skoro tylu Polaków ratowało Żydów, dlaczego tak niewielu Żydów przetrwało Zagładę na ziemiach polskich?

Bibliografia

Źródła⁴³

- Balicka-Kozłowska, H.** (1988). Kto ratował, kogo ratowano. *Więź*, 1988(4), 67–81.
- Berberyusz, E.** (1987). Wina przez zaniechanie. *Tygodnik Powszechny*, 1987(8), 5.
- Błoński, J.** (1987). Biedni Polacy patrzą na getto. *Tygodnik Powszechny*, 1987(2), 1–2.
- Do studentów Uniwersytetu Warszawskiego. (1968). *Słowo Powszechne*, 1968(60).
- Frącek, T.** (1983). Za cenę życia. *Ład*, 1983(17), 5.
- Godlewski, P., & Krzysztowicz, W.** (1974). Społeczeństwo polskie wobec Zagłady Żydów. *Więź*, 1974(5), 88.
- Kidawa, J.** (Reż.). (1968). *Sprawiedliwi* [Film]. Telewizja Polska / Wytwórnia Filmów Dokumentalnych (WFD).
- Kozicki, S.** (1968). O getcie w nowym ujęciu. *Polityka*, 1968(17), 11.
- Krall, H.** (1968). Gra o moje życie. *Polityka*, 1968(16), 1.
- Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat. (1982). *Fołks-Sztyme*, 1982(24), 11.
- Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat. (1983). *Fołks-Sztyme*, 1983(44), 10.
- Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat. (1985a). *Fołks-Sztyme*, 1985(4).
- Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat. (1985b). *Fołks-Sztyme*, 1985(14).

42 Zbigniew Herbert, *Pana Cogito o potrzebie ścisłości*, z tomu *Raport z oblężonego miasta* (1983).

43 Autorka korzystała z następujących tytułów prasowych: „Chrześcijanin w świecie”, „Fołks-Sztyme”, „Gość Niedzielny”, „Ład”, „Myśl Społeczna”, „Polityka”, „Słowo Powszechne”, „Tygodnik Powszechny”, „Więź”, „Znak”. W bibliografii wymieniono tylko konkretne tytuły artykułów i filmów cytowane w tekście.

Kurek-Lesik, E. (1987). Udział żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939–1945 (zarys problematyki). *Dzieje Najnowsze*, 18(3–4), 249–277.

Listy do redakcji: „Gdzie mają sumienie?”. (1968). *Polityka*, 1968(16), 1.

Mistecka, M. L. (1979, wrzesień). Zakonnice w obronie Żydów. *Chrześcijanin w świecie*, 1979(81), 51–59.

Olejnik, S. (1988). Chroniliśmy Żydów przed zagładą. *Ład*, 1988(26), 1, 13.

Pass [Passent, D.]. (1968). Argumenty nie mają znaczenia. *Polityka*, 1968(21), 2.

Paszkiewicz, J. (Red.). (1985a). Miększe serca i trochę odwagi: Ślady pomocy Żydom w pamięci tych, którzy jej udzielali. *Fołks-Sztyme*, 1985(4).

Paszkiewicz, J. (Red.). (1985b). Miększe serca i trochę odwagi: Ślady pomocy Żydom w pamięci tych, którzy jej udzielali. *Fołks-Sztyme*, 1985(5).

Pawełek, W. (1985). Przeżyli razem z nami. *Fołks-Sztyme*, 1985(31), 11.

Ratował kto mógł: Rozmowa z Janem Dobraczyńskim. (1983). *Ład*, 1983(17), 5.

Rozmowa z Ministrem. (1982). *Fołks-Sztyme*, 1982(1), 12.

Rutkowska, M., & Piotrowska, J. (1983). Ci, co dawali drugi dom: Z Jadwigą Piotrowską rozmawia Małgorzata Rutkowska. *Słowo Powszechne*, 1983(77), 1, 6.

Rutkowski, A. (1968a). Pomoc Żydom podczas okupacji: Cz. 1. Szczególna sytuacja Polski. *Polityka*, 1968(15), 1, 11.

Rutkowski, A. (1968b). Pomoc Żydom podczas okupacji: Cz. 2. „Musiabym dziękować całym gminom”. *Polityka*, 1968(16), 11.

Rutkowski, A. (1968c). Pomoc Żydom podczas okupacji: Cz. 3. Część ogólnego ruchu oporu. *Polityka*, 1968(19), 11.

Sprawiedliwy wśród narodów świata. (1985). *Fołks-Sztyme*, 1985(26), 11.

Stopniak, F. (1983). Duchowieństwo polskie wobec Żydów w okresie II wojny światowej. *Słowo Powszechne*, 1983(76).

Szubówna, I. (1968). Pomoc duchowieństwa dla ludności żydowskiej w latach 1939–1945. *Mysł Społeczna*, 1968(18), 4–5.

Urban, J. (1968). Spotkanie z rasizmem. *Polityka*, 1968(14), 8.

Wiśniewski, S. (1973). Pani... siostró! *Gość Niedzielny*, 1973(38), 6.

Wiśniewski, S. (1974). Ołtarz bezpiecznym schronieniem. *Więź*, 1974(5), 103.

Opracowania

Berendt, G. (2012). „Fołks-Sztyme” – instrument oddziaływania na Żydów w Polsce i za granicą (1946–1991). W J. Nalewajko-Kulikov, G. P. Bąbiak, & A. J. Cieślíkowa (Red.), *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX–XX w.)* (ss. 241–265). Neriton; Instytut Historii PAN.

Bikont, A. (2017). *Sendlerowa: W ukryciu*. Wydawnictwo Czarne.

Borowicz, J., & Pajączkowska, A. (2017). Papiery. W J. Kowalska-Leder, P. Dobrosielski, I. Kurz, & M. Szpakowska (Red.), *Ślady Holokaustu w imaginarium kultury polskiej*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Czyżewski, M., Franczak, K., Nowicka, M., & Stachowiak, J. (Red.). (2014). *Dyskurs elit symbolicznych: Próba diagnozy*. Wydawnictwo Akademickie Sedno.

- Dobrosielski, P.** (2017a). *Spory o Grossa: Polskie problemy z pamięcią o Żydach*. Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Dobrosielski, P.** (2017b). Stodoła. W J. Kowalska-Leder, P. Dobrosielski, I. Kurz, & M. Szpakowska (Red.), *Ślady Holokaustu w imaginarium kultury polskiej* (ss. 365–382). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Engelking, B.** (2011). „Jest taki piękny słoneczny dzień...”: Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945. Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Engelking, B., & Grabowski, J.** (Red.). (2018). *Dalej jest noc: Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*. Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Forecki, P.** (2010). *Od „Shoah” do „Strachu”: Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*. Wydawnictwo Poznańskie.
- Forecki, P.** (2018). *Po Jedwabnem: Anatomia pamięci funkcjonalnej*. Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Foucault, M.** (2002). *Porządek dyskursu: Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970* (M. Kozłowski, Tłum.). słowo/obraz terytoria.
- Głowiński, M.** (1991). *Marcowe gadanie*. Wydawnictwo Pomost.
- Głowiński, M.** (1995). Marcowe fabuły (Rzecz o propagandzie roku 1968). W M. Głowiński, *Pismak 1863 i inne szkice o różnych brzydkich rzeczach*. „Open”.
- Grabowski, J.** (2011). *Judenjagd: Polowanie na Żydów 1942–1945*. Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Grądzka-Rejak, M., & Namysło, A.** (Red.). (2019). *Represje za pomoc Żydom na okupowanych ziemiach polskich w czasie II wojny światowej*. Instytut Pamięci Narodowej.
- Haska, A.** (2014). Sprawiedliwi są wśród nas. *Zagłada Żydów: Studia i Materiały*, 2014(10), 1067–1072. <https://doi.org/10.32927/ZZSiM.577>
- Herbert, Z.** (1983). *Raport z oblężonego miasta*. Instytut Literacki [Paryż].
- Janicka, E.** (2014–2015). Pamięć przyswojona: Koncepcja polskiego doświadczenia zagłady Żydów jako traumy zbiorowej w świetle rewizji kategorii świadka. *Studia Litteraria et Historica*, 2014–2015(3–4), 148–227. <https://doi.org/10.11649/slh.2015.009>
- Janicka, E., & Tokarska-Bakir, J.** (2013). Sublokatorstwo jako kategoria kultury polskiej. *Studia Litteraria et Historica*, 2013(2), 1–2. <https://doi.org/10.11649/slh.2013.001>
- Janicka, E., Tokarska-Bakir, J., & Krall, H.** (2013). Sublokatorka po latach: Z Hanną Krall rozmawiają Elżbieta Janicka i Joanna Tokarska-Bakir. *Studia Litteraria et Historica*, 2013(2), 3–26. <https://doi.org/10.11649/slh.2013.002>
- Janicka, E., & Żukowski, T.** (2016). *Przemoc filosemicka: Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*. Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Janion, M.** (2009). Aneks o Zagładzie. W M. Janion, *Bohater, spisek, śmierć: Wykłady żydowskie*. W.A.B.
- Janion, M.** (2011). Porzucić etyczną arogancję. W B. A. Polak & T. Polak (Red.), *Porzucić etyczną arogancję: Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa* (ss. 19–30). Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Kijek, K.** (2017). *Dzieci modernizmu: Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kowalska-Leder, J.** (2019). *Nie wiem, jak ich mam cenić...: Strefa ambiwalencji w świadectwach Polaków i Żydów*. Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Kowalska-Leder, J.** (2022). „Zawołani po imieniu”, czyli Krzywda i Sprawiedliwość. *Zagłada Żydów: Studia i Materiały*, 2022(18), 721–759. <https://doi.org/10.32927/zsim.987>
- Kowalska-Leder, J., Dobrosielski, P., Kurz, I., & Szpakowska, M.** (Red.). (2017). *Ślady Holokaustu w imaginarium kultury polskiej*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kurek, E.** (2014). *Poza granicą solidarności: Stosunki polsko-żydowskie 1939–1945*. Bolinari Publishing House.

- Lipski, J. J.** (2015). *Idea Katolickiego Państwa Narodu Polskiego: Zarys ideologii ONR „Falanga”*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Niziołek, G.** (2013). *Polski Teatr Zagłady*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Nowicka-Franczak, M.** (2017). Postfoucaultowska analiza dyskursu: Przypadek sporu o Jedwabne. W M. Czyżewski, M. Otrocki, T. Piekot, & J. Stachowiak (Red.), *Analiza dyskursu publicznego: Przegląd metod i perspektyw badawczych* (ss. 311–344). Wydawnictwo Akademickie Sedno.
- Podbielska, A.** (2019a). „The Righteous” and March ’68. *Kwartalnik Historii Żydów Polskich*, 2019(2), 363–387.
- Podbielska, A.** (2019b). Święta rodzina z Markowej: Kult Ulmów i polityka historyczna. *Zagłada Żydów: Studia i Materiały*, 2019(15), 575–606. <https://doi.org/10.32927/ZZSiM.2020.15.24>
- Rudnicki, S.** (2018). *Falanga: Ruch Narodowo-Radykalny*. Oficyna Wydawnicza Aspra-JR.
- Santner, E. L.** (1992). History beyond the Pleasure Principle: Some thoughts on the representation of trauma. W S. Friedländer (Red.), *Probing the limits of representation: Nazism and the „Final Solution”* (ss. 144–160). Harvard University Press.
- Steinlauf, M. C.** (2001). *Pamięć nieprzyswojona: Polska pamięć zagłady* (A. Tomaszewska, Tłum.). Cyklady.
- Tokarska-Bakir, J.** (2008). Sprawiedliwi niesprawiedliwi, niesprawiedliwi sprawiedliwi. *Zagłada Żydów: Studia i Materiały*, 2008(4), 170–214. <https://doi.org/10.32927/ZZSiM.271>
- Tych, F.** (1998). Kilka uwag o Marcu 1968. W M. Kula, P. Osęka, & M. Zaremba (Red.), *Marzec 1968: Trzydzieści lat później: T. 1. Referaty* (ss. 23–27). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Urban, J.** (1990). *Alfabet Urbana*. Oficyna Wydawnicza BGW.
- Vullierme, J.-L.** (2016). *Lustro Zachodu: Nazizm i cywilizacja zachodnia* (M. Żurowska, Tłum.). W.A.B.; Grupa Wydawnicza Foksal.
- Żukowski, T.** (2012). Fantazmat „Sprawiedliwych” i film *W ciemności* Agnieszki Holland. *Studia Litteraria et Historica*, 2012(1), 1–10. <https://doi.org/10.11649/slh.2012.005>
- Żukowski, T.** (2018). *Wielki retusz: Jak zapomnieliśmy, że Polacy zabijali Żydów*. Wielka Litera.

Netografia

- Baza danych: Broniszówna Czesława.* (b.d.). Centrum Badań nad Zagładą Żydów. <https://getto.pl/pl/Osoby/B/Broniszowna-Czeslawa-Bronisz>
- Klauzula. (b.d.). W *Słownik języka polskiego PWN*. <https://sjp.pwn.pl/slowniki/klauzula.html>
- Kowal, P.** (2018, luty 10). *Polska maszyna bezpieczeństwa narracyjnego w 10 krokach*. rp.pl. <https://www.rp.pl/opinie-polityczno-spoleczne/art9940771-polska-maszyna-bezpieczenstwa-narracyjnego-w-10-krokach>
- Leszczyński, A.** (2021, grudzień 13). *Zabili go za pomaganie Żydom? Pomnik postawiony na podstawie jednej relacji po 40 latach*. OKO Press. <https://oko.press/postawili-pomnik-na-podstawie-jednej-relacji-40-lat-po-wojnie>
- Lisicki, P.** (2018, luty 25). Tezy o wojnie. *Do rzeczy*, 2018(9). <https://dorzeczy.pl/tygodnik/57034/tezy-o-wojnie.html>
- „Martyrs of charity” by Wacław Zajaczkowski. (b.d.). Amazon. <https://www.amazon.com/Martyrs-Charity-Wacław-Zajaczkowski/dp/0945281005>
- PAP, & Szpytma, M.** (2023, marzec 24). *Wiceprezes IPN: Za jakąkolwiek pomoc udzielaną Żydom Polakom groziła kara śmierci*. Polska Agencja Prasowa. <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1552415%2Cviceprezes-ipn-za-jakakolwiek-pomoc-udzielana-zydom-polakom-grozila-kara>

Righteous Among the Nations honored by Yad Vashem by 1 January 2022. (b.d.). Yad Vashem. <https://www.yadvashem.org/yv/pdf-drupal/poland.pdf>

Tadeusz Swirtun [@swited]. (b.d.). *Posts* [X profile]. X. <https://twitter.com/swited>

Za to groziła śmierć – Rabczanie z pomocą Żydom. (2012, styczeń 5). *Historia Rabki*. <https://historiarabki.blogspot.com/2012/01/za-to-grozia-smierc-rabczanie-z-pomoca.html>

Zawołani po imieniu. (b.d.). Instytut Pileckiego. <https://instytutpileckiego.pl/pl/zawolani-po-imieniu>

Zychowicz, P., & Cała, A. (2009, maj 25). *Polacy jako naród nie zdali egzaminu*. rp.pl. <https://www.rp.pl/wydarzenia/art15605881-polacy-jako-narod-nie-zdali-egzaminu>

Filmy

Jakubowska, W. (Reż.). (1947). *Ostatni etap* [Film]. Przedsiębiorstwo Państwowe Film Polski.

Jakubowska, W. (Reż.). (1985). *Zaproszenie* [Film]. PRF Zespoły Filmowe.

Kidawa-Błoński, J. (Reż.). (2013). *W ukryciu* [Film]. Wytwórnia Filmów Dokumentalnych i Fabularnych.

Łomnicki, J. (Reż.). (1991). *Jeszcze tylko ten las* [Film]. Studio Filmowe Kadr.

Munk, A. (Reż.). (1963). *Pasażerka* [Film]. Zespół Filmowy „Kamera”.

Pawlikowski, P. (Reż.). (2013). *Ida* [Film]. Opus Film.

Różewicz, S. (Reż.). (1956). *Trzy kobiety* [Film]. Zespół Realizatorów Filmowych Rytm.

Jews in Polish Narratives on Rescuing Jews (1968–1989)

Abstract: This article analyzes the image of people of Jewish background as presented in the Polish narratives on rescuing Jews, published in the press of the Polish People's Republic. The proposed methodological framework is the Bechdel test, applied in the film studies discourse and originally employed as a tool showing the type of women's presence in films. The author analyzes the material researched in light of the recurring narrative clichés and the discursive order that sets the tone for speaking about the history of Poles and Jews during the German occupation, while at the same time attempting to verify whether and in what way Jews are even the subjects of these narratives. The conclusion is rather negative: Jews serve in the discourse as a pretext to talk about the heroism of Poles and to reassert both the national community and international opinion concerning their noble attitude in the face of the Holocaust.

Keywords: antisemitism; Holocaust; Polish-Jewish history; Polish public discourse; politics of memory; Polish public discourse in the Polish People's Republic; Poles rescuing Jews during the Holocaust; Righteous Among the Nations.



Article No. 3078

DOI: 10.11649/slh.3078

Citation: Sobczak, K. (2023). Żydzi w polskich opowieściach o ratowaniu Żydów. *Studia Litteraria et Historica*, 2023(12), Article 3078. <https://doi.org/10.11649/slh.3078>

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License, which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. <http://www.creativecommons.org/licenses/by/4.0>

© The Author(s) 2023

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland

Author: Kornelia Sobczak, University of Warsaw, Warsaw, Poland

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6220-3909>

Correspondence: ke.sobczak@uw.edu.pl

This article was funded by the National Science Centre, Poland, grant no. 2020/39/D/H53/02028.

Competing interests: The author declares she has no competing interests.

Publication history

Received: 2023-12-18; Accepted: 2024-02-28; Published: 2024-06-29